ALFRED LOISY

RELIGION

ET

HUMANITÉ

CHESTER C. McCOWN,
PACIFIC SCHOOL OF RELIGION
BERKELEY, CALIFORNIA

PARIS
ÉMILE NOURRY, ÉDITEUR
62, Rue des Écoles, 62

1926

Tous droits réservés pour tous pays

Gift of
C. C. McCown family
In Memory of

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

RELIGION ET HUMANITÉ

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

DU MÊME AUTEUR

Études bibliques, troisième édition (1903), 1 vol. in-8, 336 pages..... 9 fr.
Simples réflexions sur le décret du Saint-Office *Lamentabili sane exitu* **et sur l'Encyclique** *Pascendi dominici gregis*, deuxième édition (1908), 1 volume in-12, 307 pages..... 6 fr.
Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents (1908), 1 vol. in-12, 295 p.. 6 fr.
La Religion d'Israël, deuxième édition (1908), 1 vol. in-12, 297 pages..... 6 fr.
Leçon d'ouverture du cours d'Histoire des religions au Collège de France (1909), in-12, 43 pages. 1 50
Jésus et la tradition évangélique (1910), 1 volume in-12, 288 pages..... 6 fr.
A propos d'histoire des religions (1911), 1 vol. in-12, 324 pages..... 6 fr.
Choses passées (1913), 1 vol. in-12, x-398 pages..... 7 50
Guerre et Religion, deuxième édition (1915), 1 volume in-12, 196 pages..... 5 fr.
Mors et Vita, deuxième édition (1917), in-12, 90 pages. 3 fr.
La Paix des nations et la religion de l'avenir (1919), in-12, 31 pages..... 1 25
De la Discipline intellectuelle (1919), 1 volume in-12, 192 pages..... 5 fr.
Etude historique sur le Sacrifice (1920), 1 volume gr. in-8, 552 pages..... 30 fr.
L'Evangile selon Marc (1912), 1 vol. in-12, 503 p... 10 fr.
Le quatrième Evangile, deuxième édition (1921), 1 volume gr. in-8, 602 pages..... 30 fr.
Les Actes des Apôtres (1920), 1 volume gr. in-8, 963 p. 50 fr.
L'Epître aux Galates (1916), 1 volume in-12, 204 p. 5 fr.
Les Livres du Nouveau Testament traduits du grec en français avec introduction générale et notices (1922), 1 volume gr. in-8, 714 pages..... 30 fr.
L'Apocalypse de Jean (1923), 1 vol. gr. in-8, 406 p. 20 fr.
L'Evangile selon Luc (1924), 1 vol. gr. in-8, 600 p.... 30 fr.
La Religion, deuxième édition (1924), 1 vol. in-12, 406 p. 7 50
La Morale humaine (1923), 1 vol. in-12, 312 pages... 7 50
L'Eglise et la France (1925) 1 vol. in-12, 237 pages.. 7 50

ALFRED LOISY

RELIGION
ET
HUMANITÉ

CHESTER C. McCOWN,
PACIFIC SCHOOL OF RELIGION
BERKELEY, CALIFORNIA

PARIS
ÉMILE NOURRY, ÉDITEUR
62, Rue des Écoles, 62

1926

Tous droits réservés pour tous pays

1926
64454
GS7
L83
RE

INTRODUCTION

Bien que les préoccupations de nos contemporains soient actuellement tournées vers des sujets d'intérêt plus palpable que des réflexions sur la religion et sur l'humanité, il a paru opportun de rassembler les modestes essais dont se compose le présent petit livre, parce qu'ils se complètent l'un l'autre et se trouvent compléter aussi certaines publications du même auteur sur *la Religion*, *la Discipline intellectuelle* et *la Morale humaine*. Ils reprennent et expliquent les idées générales qui sont à la base des dites publications et qui pourront être éclaircies par ce commentaire. Par leur origine ils sont en rapport avec un enseignement donné au Collège de France, cinq sur six étant des leçons d'ouverture ou de clôture pour les cours des dernières années,

Trois ont déjà paru dans les fascicules de l'association dite *Union pour la Vérité*, et le second se présente comme une réponse aux difficultés et objections que le premier avait suscitées dans ce milieu très cultivé. Les trois derniers sont inédits. Comme tous, sauf les deux premiers, ont été conçus d'abord indépendamment l'un de l'autre, il n'est pas superflu de mettre ici en quelque relief la logique intime qui permet de les réunir dans une synthèse à peu près homogène. Cette précaution s'impose d'autant plus que l'on n'a pas cru devoir modifier la forme de ces essais, qui sont peut-être ainsi plus vivants, mais ne sauraient-être considérés comme les chapitres d'un livre bien ordonné ; et ils se trouvent aussi par là contenir certaines répétitions pour lesquelles le lecteur est prié de se montrer indulgent.

I

Il n'est pas de science humaine qui n'intéresse en quelque façon la vie de l'humanité ; car toute science est une manifestation de

cette vie ; mais il est des sciences, toutes les sciences philosophiques, historiques, sociales, et une partie même des sciences naturelles, qui s'y rapportent directement. Sur l'utilité générale des sciences il n'y a pas lieu à désaccord ; on ne peut guère discuter que sur leur valeur relative, sur le degré de leur importance. C'est à cette échelle qu'il convient de mesurer les sciences religieuses. Attaché par le sort à ces études et ayant vécu, pour ainsi dire, dans la religion, celui qui écrit ces lignes n'a pas été seulement frappé de la grande place qu'a occupée et qu'occupe encore le facteur religieux dans la vie des peuples, mais aussi du ferment de division qu'il a souvent entretenu, que, de nos jours et spécialement dans notre pays, il entretient encore parmi les hommes, et enfin de l'espèce d'antinomie que beaucoup ont pensé trouver entre la religion et la science, persuadés que ceci tuera cela, et s'employant même parfois avec diligence à ce que ceci tue cela dans le plus bref délai possible.

Cependant la complexité du problème

religieux ne lui a pas semblé moins évidente que son actualité. Toujours il a vu là autre chose qu'un conflit d'idées dont les plus vraies finiraient nécessairement par éliminer celles qui n'avaient plus de valeur réelle, et il lui a paru que la question touchait au fondement de l'éducation humaine, que l'avenir de notre civilisation, celui même de l'humanité en dépendaient. Car les religions n'ont jamais été simplement des systèmes de croyances arbitraires dont il aurait été facile de se dégager pour en prendre de meilleures ; elles ont été surtout la forme mystique et transcendante de la vie sociale, l'idéal qui consacrait cette vie et qui était censé se réaliser ou devoir se réaliser en elle. Les hommes, qui ont jusqu'à présent vécu de cet idéal, pourront-ils désormais s'en passer, ou bien se pourvoir d'un idéal qui serait tout aussi efficace bien que n'étant plus religieux ? La réponse que comporte cette interrogation pourrait bien n'être pas aussi facile à fournir que certains l'imaginent. Dans les angoisses et l'agitation du présent, l'idéal paraît fort oublié ; on dirait qu'il y a seulement des

intérêts économiques à satisfaire en les conciliant par d'habiles compromis et des calculs appropriés. Mais l'homme ne vit pas seulement de pain, bien qu'il ne puisse pas se passer de pain ; il n'aspire pas qu'à des avantages matériels, bien qu'il s'y laisse aisément absorber. Il lui faudra aussi nourrir son âme, et de quoi la sustentera-t-il ?

Quand même les religions seraient destinées à périr toutes et tout entières, il y aurait encore un grand profit à scruter leurs origines, à rechercher comment elles ont pu naître, comment elles ont pu durer et acquérir une si grande influence, pourquoi elles se sont mutuellement supplantées, d'où est venue leur décadence, et si vraiment leur totale disparition n'entraînerait aucun déchet du capital d'humanité si péniblement amassé au cours des siècles. Les sciences religieuses auraient toujours un objet ; elles garderaient encore une place importante parmi les autres sciences de l'humanité ; elles subsisteraient parmi les sciences historiques, et la philosophie, la psychologie devraient en tenir compte. Mais les religions

n'ont pas encore disparu, et l'hypothèse même de leur disparition est loin d'être scientifiquement posée ; il n'est d'ailleurs pas sûr qu'on la puisse poser scientifiquement, un aussi grand fait humain étant sans doute et ne pouvant manquer d'être susceptible de transformation, sans qu'il puisse disparaître autrement qu'avec l'humanité où il est intégré.

Ainsi les sciences religieuses ne sont pas purement historiques et spéculatives ; elles ont un intérêt pratique et immédiat d'humanité, tout comme les autres sciences de leur ordre ; un intérêt en rapport avec leur objet, qui n'est pas seulement une réalité du passé, mais une réalité du présent, et qui ne saurait manquer d'être une réalité de l'avenir. Leur nouveauté n'est pas un argument contre leur importance. Presque toutes les sciences que l'on pratique maintenant sont jeunes ; elles n'en sont pas moins vivantes ni moins utiles. Les sciences historiques en général ont subi dans les derniers siècles un véritable renouveau ; les religions et la religion sont entrées dans le

domaine de la critique historique, de l'analyse philosophique et psychologique, des sciences sociales ; elles n'en sortiront plus. Les méthodes des sciences religieuses se perfectionneront avec celles des autres sciences de l'humanité. Il y aurait sottise à ne tenir aucun compte de ces sciences et à les traiter de superflues parce que leur objet est déplaisant à quelques personnes.

Ce qui a été fait dans cet ordre de recherches est déjà considérable, et c'est peu de chose en regard de ce qui reste à faire. Le cadre de l'investigation scientifique est tracé autant qu'il peut l'être ; mais la masse des documents et des observations s'accroît chaque jour, et il y a lieu d'approfondir de plus en plus le sujet, tant en ce qui concerne l'intelligence de l'histoire que pour la philosophie de la religion, la contribution de cette philosophie à la philosophie générale de l'esprit humain, et pour son application pratique dans l'ordre social, c'est-à-dire dans l'ordre de l'éducation humaine. Comme les recherches libres de science religieuse avaient été inaugurées

par ceux qui s'étaient émancipés des anciennes croyances, le fait que ceux-ci se sont trouvés prêts d'abord à constater ne pouvait être que l'inconsistance des vieux mythes et des vieilles théologies ; et comme, d'autre part, les Eglises n'avaient été rien moins que bienveillantes pour les premiers pionniers de la science, quels qu'ils fussent, dans les temps modernes, un grand discrédit en est résulté pour les religions en général et pour la religion. Renan lui-même, qui avait conservé le sens et le goût de la religion, reconnaissait qu'elle laisserait un vide en disparaissant, mais il n'en augurait pas mieux de son avenir, se contentant de poser en termes harmonieux la question : « Nous vivons de l'ombre d'une ombre ; de quoi vivra-t-on après nous ? » Auguste Comte avait voulu fonder la religion de l'humanité, mais beaucoup de ses disciples ont renié la partie religieuse de sa philosophie. Certains sociologues, qui ont bien établi le rôle de la religion dans le passé, sembleraient assez disposés à ne lui en attribuer aucun dans l'avenir. Il n'est pas probable pourtant

que l'héritage du passé humain dans l'ordre religieux soit à répudier ainsi tout entier. Mieux vaudrait maintenant discerner ce qui mérite d'en être conservé que de sacrifier délibérément et maladroitement des éléments d'humanité que l'avenir sera contraint de récupérer comme il pourra.

Ingrat est le rôle de ceux qui croient devoir signaler à leurs contemporains que la vérité peut avoir plusieurs aspects, parce que les choses de ce monde, en particulier les affaires de l'humanité, sont infiniment compliquées. Entre les vieilles religions qui ne veulent pas s'amender suffisamment pour vivre, et les nouvelles disciplines qui se voient contraintes encore de défendre contre elles les droits de la recherche scientifique, la situation des conciliateurs est celle d'une troupe entre deux feux, qui reçoit de droite et de gauche les traits que se destinent les partis adverses ; ces partis mêmes distribuent parfois moins généreusement leurs coups à leurs ennemis qu'à ceux qui plaident contre leur mutuelle intolérance, s'efforçant de leur persuader qu'ils finiraient peut-être par s'en-

tendre s'ils commençaient par mettre quelque bonne volonté à se comprendre mutuellement.

II

L'auteur du présent livre a déjà fait plusieurs expériences de ce genre ; une des plus curieuses est celle que lui a value la publication, dans la *Correspondance de l'Union pour la Vérité* (avril-mai 1921), du troisième des morceaux ici insérés, *l'Illusion mystique et la Vérité humaine*. Cette étude venait naturellement après les considérations générales sur le rôle et l'avenir des sciences religieuses: étant donné que, pour la critique scientifique, l'histoire des croyances religieuses est celle de mythes fantaisistes et de conceptions invérifiables, quel rapport peut-il exister, et y a-t-il un rapport quelconque entre l'illusion mystique et la vérité utile que l'humanité a poursuivie jusqu'à présent dans la religion ; autrement dit, quelle a été la valeur humaine des croyances religieuses ? Cette étude avait été livrée à *l'Union pour la Vérité* dans les mêmes con-

ditions que les précédentes, c'est-à-dire parce qu'on l'avait demandée, et pour offrir un thème de discussion aux esprits très éclairés dont est formée la susdite *Union*. Mais cette fois les directeurs de *l'Union* ne crurent pas pouvoir procéder à la publication sans y joindre une sorte de manifeste qui fixait nettement la position de leur docte société devant un opuscule qu'ils ne considéraient pas comme étant de pure science ; et le manifeste venait en préambule de la leçon sur *l'Illusion mystique*, sans attendre les explications qu'aurait pu fournir l'auteur.

Un « Ancien de *l'Union* » voulait bien apprendre à celui-ci que ses leçons d'ouverture étaient des « actes de foi », qui auraient « détonné dans un recueil scientifique » ; pour les publier, l'auteur les aurait offertes à « un groupe de passants prêts à l'entendre ». Or il y avait là une double erreur. Les communications faites à *l'Union pour la Vérité* avaient été expressément sollicitées par la direction pour alimenter la vie de *l'Union*. De plus, aucune des leçons en question n'avait été présentée d'abord comme un acte de foi ni

n'avait l'intention de l'être. Un professeur au Collège de France n'a pas à débiter des actes de foi devant son auditoire. Ces leçons d'ouverture sont, comme tout lecteur du présent volume pourra le constater, des exposés de caractère général qui ont la prétention d'être rationnels et scientifiques, non de promulguer des effusions de foi que l'auteur lui-même n'aurait pas cru pouvoir se permettre dans ses cours ordinaires d'histoire des religions. Et le contresens ne porte pas seulement sur l'intention de l'auteur, mais aussi bien sur le contenu des morceaux incriminés et sur les diverses expériences qu'ils peuvent refléter. L'Ancien de *l'Union* admet, sans autre examen, que la foi dont les leçons d'ouverture et le livre de *la Religion* célèbrent les mérites en la déclarant impérissable est comprise en source de croyances irrationnelles qui perpétuellement se superposeraient aux données et aux expériences de la raison ; et cette notion de la foi serait naturellement, chez l'auteur lui-même, un reliquat de son passé catholique. Rien n'est moins exact que ces deux opinions de l'Ancien.

L'Ancien a prêté à l'auteur de *l'Illusion mystique* et de *la Religion* une théorie de la foi que cet auteur n'a jamais eue. « Son expérience propre », écrit l'Ancien, l'a « persuadé que la foi religieuse n'est pas réductible à l'entendement, et qu'elle le dépasse en cela qu'elle saisit d'une prise sûre et immédiate les réalités de l'ordre spirituel, sinon en elles-mêmes du moins dans leur action sur nous ; et que de cette action de l'Esprit au dedans de l'homme elle fournit une preuve : la sanctification de la volonté. Ainsi la religion est vérifiée à sa manière, en laquelle les irréligieux ne sont pas compétents. Et elle se vérifie encore par voie indirecte, étant assez visible que là où elle manque, chez un homme ou dans une société d'hommes (pourvu qu'on définisse la religion en des termes qui ne la lient à aucune croyance particulière), la stérilité, l'atonie s'ensuivent, la moisissure de l'égoïsme affleure. » Et l'Ancien de noter, avec une nuance de superfine ironie, que jadis « parmi le clergé catholique », l'auteur « était muni d'un sens de trop, le *sens critique*. Entre les critiques, il a encore un

sens de plus que les autres, *le sens de la foi.* » Pour finir, l'Ancien proteste qu'il ne saurait y avoir plusieurs « vies de l'esprit, selon la science, selon l'art, selon la religion, etc., autrement dit, des vérités qui ne convergeraient point », et il appelle à la rescousse Pascal et Malebranche ; il déclare, non sans quelque solennité, que la vérité scientifique et la vérité religieuse ne sauraient être « deux irréductiblement » ; que « ce qu'il y a de foncier et de constant dans les religions » n'est pas « l'adoration de l'Humanité par les hommes », vu que l'objet des religions a toujours été « au-dessus de l'humain », que « l'humanité qui est n'est point adorable », qu'elle « n'est point suprême », qu'elle « pouvait ne pas être » et que son « esprit » à lui, Ancien de *l'Union*, « ne se repose que dans l'affirmation d'un Inconditionné » ; enfin que, s'il s'agit d'avoir foi en l'humanité « qui devrait être », il s'agit d'une « *Idée* », que la « foi en une Idée... implique la foi en l'Esprit », et que « si c'est à cette foi qu'on veut nous amener », il faut le dire « d'emblée avec candeur ».

Comme il ne se doutait pas qu'il eût manqué de « candeur », l'infortuné critique à qui l'on donnait de si haut cette leçon de philosophie est resté longtemps ébahi et tout pantelant devant une si sublime métaphysique ; car il n'a pas, entre tous les sens dont on le gratifie, la faculté de « se reposer dans l'affirmation de l'Inconditionné ». Ce repos doit être un nirvana bien doux, où n'atteignent sans doute que les parfaits de l'*Union pour la Vérité* ; imaginons-le comme une sorte d'extase non mystique devant un abstrait rayonnant de froide clarté, félicité supérieure qui n'est pas à la portée des simples gens ; et ne nous arrêtons pas à examiner si ce trône de la raison pure, fait d'abstractions qu'on pourrait traiter de mythes incolores, est aussi inébranlable qu'il plaît à l'Ancien de nous le dire.

Maintenant revenu de sa surprise, l'auteur constate que l'Ancien avait lu fort distraitement, si toutefois il les avait lus d'un bout à l'autre, les morceaux publiés dans la *Correspondance de l'Union*. L'Ancien a pu ainsi faire de l'auteur, très indûment, une façon

de protestant libéral, arguant de son expérience personnelle pour fonder une théorie de la foi qui défierait toute critique de la raison. Or l'auteur n'a jamais fait étalage de son expérience religieuse, à laquelle il n'a jamais non plus été tenté d'attribuer une valeur absolue ; il a toujours maintenu hautement le caractère social de la religion ; comme historien et critique, il n'admet pas que la religion soit un phénomène purement intérieur et individuel, il ne connaît que des religions de groupes, et s'il a dit que la religion de l'humanité se prépare depuis toujours, mais qu'elle paraît actuellement en voie de se réaliser, il ne la croit pas réalisable autrement que dans une conscience collective d'humanité universelle.

Ce n'est pas d'après des observations d'ordre psychologique longuement pratiquées sur lui-même qu'il a formulé ses idées générales sur la religion et la foi ; il ne croit pas, du reste, que chacun de nous soit un très sûr observateur de soi, et s'il s'est observé ainsi, ce fut plutôt pour contrôler moralement sa vie intérieure que pour l'ana-

lyser psychologiquement ; ses opinions sur la religion morale sont le fruit d'une expérience totale où ses travaux scientifiques, avec les événements des dernières années, entrent pour la plus grande part ; le livre de *la Religion* est une synthèse où la psychologie est expressément et directement coordonnée à l'histoire, et cette synthèse elle-même est issue des recherches que l'auteur a faites sur le sacrifice rituel dans les différentes religions, durant les sept premières années de son enseignement au Collège de France (1909-1916) ; la considération de la guerre mondiale a puissamment influé sur certaines conclusions, comme en témoigne assez la préface du livre dans la première édition.

Jamais l'auteur, quand il appartenait encore effectivement ou nominalement à l'Eglise catholique, n'aurait produit semblable théorie ; il était très loin alors d'en posséder tous les éléments, et, pendant assez longtemps, adonné surtout à la critique biblique (1881-1894), il n'a guère fait autre chose que se dégager radicalement de la tradition théologique ; dans ses publications dites moder-

nistes (1896-1908), où le point de vue intellectualiste est prédominant, il ne vise guère plus qu'un redressement scientifique de ce qu'il appelle volontiers le régime intellectuel du catholicisme, et l'absence d'une théorie positive dela religion y est assez sensible ; ce que l'Ancien appelle « sens de la foi » lui est venu en étudiant comparativement les religions, où il a pensé reconnaître quelque chose que les sociologues ont signalé mais peut-être pas exactement défini, et que les champions de la raison pure sembleraient n'avoir pas soupçonné encore, c'est-à-dire la fonction du sens mystique dans la vie de l'humanité.

La doctrine de la leçon sur *l'Illusion mystique* se résume dans cette proposition centrale : « Il y a autre chose au fond de l'histoire humaine qu'une logique défectueuse et de vieilles erreurs qu'on tâcherait maintenant de corriger ; il y a la force spirituelle qui fait l'homme social et intelligent, qui tend à le faire toujours plus social et plus intelligent, qui domine, en les utilisant, et notre religion et notre science, qui est la source intarissable de tout progrès moral et intellectuel, qu'

n'a jamais été enfermée et que nous ne réussirons jamais à capter dans nos définitions. » Un peu plus loin il est encore question de cette « poussée ascendante de l'esprit, plus forte que la science et qui la supporte », et de « l'intuition pénétrante du devenir humain, avec son infirmité réelle et ses possibilités infinies ». Devant cette déclaration formelle, on ne voit pas bien pourquoi l'Ancien somme l'auteur de formuler « avec candeur » sa « foi en l'Esprit ». Serait-ce parce qu'il avait écrit le mot « esprit » sans majuscule ?

Aussi bien la déclaration exclut-elle, avec la pluralité des « vies de l'esprit », l'irréductibilité de la vérité scientifique et de la vérité religieuse. L'auteur parlait de vérité humaine, et il n'en connaît pas deux. Il s'était expliqué plus longuement, dans *la Religion*, sur la foi et la raison. « En son fond durable, la foi n'est rien de plus qu'un sentiment indestructible de confiance en la vie et en sa valeur morale. Il paraît évident que ce sentiment procède de l'instinct de conservation...; mais, dans l'animal humain, ce sentiment n'est pas que l'instinct de conservation phy-

sique ; il est comme la surexcitation de cet instinct par la perception de son objet, comme son affermissement par un effort voulu pour la réalisation de cet objet, comme sa moralisation par la conscience d'un devoir à accomplir dans cet effort et par le sens d'une vie supérieure ainsi organisée et assurée dans le devoir » (*La Religion*, 1e éd., 181 ; 2e éd., 238). Donc la foi n'est pas un bloc de croyances ; elle est le sentiment qui supporte la croyance, toute croyance, mais en rigueur de langage, ce n'est pas elle qui définit la croyance. « C'est la raison qui a construit la magie des cultes primitifs, d'après les premières et fortes impressions que l'homme recevait de la nature et de sa propre vie dans sa conscience naissante. C'est elle qui a construit les mythes des cultes nationaux en explication de l'univers et de l'histoire, et qui a systématisé les anciennes pratiques de la magie en culte de divinités. C'est elle qui, dans les religions de salut, a conçu les théologies savantes et les gnoses de la rédemption..... Mais la raison aussi s'est occupée à détruire ce qu'elle avait bâti,

quand des expériences, qui étaient celles de la vie autant et plus que celles de la science, sont venues lui dénoncer la fragilité de ses constructions. Après avoir fait, de compte à demi avec la religion, les mythologies et les théologies, la raison a fait, pour son propre compte, la science dont elle est fière. Peut-être ne serait-il pas trop difficile de montrer que la science, dans son ensemble et comme réalité spirituelle, ne tient pas toute seule ni sur un fondement de raison, mais sur une base de foi » (*La Religion*, 1re éd. 199, 201 ; 2e éd. 254, 256). Peut-être l'Ancien, qui siège dans « l'Inconditionné », contesterait-il cette dernière assertion ; mais l'auteur, qui ne saurait comment s'asseoir dans les nuages, n'en pense pas moins avoir maintenu réellement et solidement l'unité de la vie spirituelle ainsi que l'unité de la vérité humaine.

Quant à la religion de l'humanité, l'auteur a écrit : « Ce n'est pas à la conception métaphysique de l'univers que s'est jamais attachée la foi vivante et efficace, mais à l'idéal humain que les anciennes religions

personnifiaient dans les dieux, que le christianisme a personnifié dans le Christ-Dieu ; elle s'est donc toujours attachée à une sorte d'idéal divin de l'humanité, et c'est cet idéal qu'elle a servi en servant les dieux.... La société, l'humanité sont... ce que tous ensemble nous les faisons. Ce n'est certes pas la société actuelle et réelle avec toutes ses tares, c'est-à-dire nous-mêmes, que nous honorons de notre culte et de nos respects, c'est la patrie et l'humanité idéales,... c'est la patrie et l'humanité que nous voudrions réaliser ; si notre idéal de la vie, de la patrie, de l'humanité, se trouve être, en un sens, pour nous, tout le passé et tout le présent, comme il est tout l'avenir, ce n'est point pour canoniser les ignorances, les erreurs, les iniquités d'hier et d'aujourd'hui. Le progrès, nous le savons, consiste précisément à dégager l'idéal humain de ce qui lui fait injure ; et c'est cet idéal qui est l'objet de la religion. Il est objet de la religion parce qu'il est », — bien que toujours défini par la raison, — « matière de foi et matière de devoir. Il est devant nous comme une réa-

lité invisible : c'est notre foi ; à réaliser visiblement : c'est notre devoir » (*La Religion*, 1re éd. 285, 290 ; 2e éd. 356,371). Est-ce encore parce que l'auteur avait écrit le mot « idéal » sans majuscule que l'Ancien s'est persuadé qu'on voulait lui faire adorer l'humanité réelle ? L'idéal humain, par rapport à l'humanité réelle, est « au-dessus de l'humain », il n'est pas « anthropocentrique », car il domine de très haut les individus et leur impose le désintéressement ; et peu importe qu'il soit ou non inconditionné ; car nous vivons dans le relatif; et ce pourrait être, après tout, une illusion de la raison pure que de se croire si fermement campée dans « l'Inconditionné ».

Ce petit essai sur *l'Illusion mystique* paraît bien avoir été traité par les Anciens de l'Union comme une copie d'étudiant se préparant à la licence ou au baccalauréat, dont on aurait pédagogiquement noté les écarts par rapport à une doctrine officielle et qu'on aurait retournée à l'auteur pour correction. Ce n'est pas pour un tel examen mais pour une discussion véritable qu'elle avait été

communiquée. De là vient qu'on a pu lire dans la préface de *la Morale humaine* (VI-VII) : « Ce nouveau petit livre ne s'adresse point aux théoriciens de la morale, qui cherchent à celle-ci une base et qui se flattent de l'asseoir sur quelque solennelle abstraction. Ces docteurs ne manqueraient pas de nous attribuer un système théorique analogue au leur, et de trouver ce système dépourvu de raison et de logique, parce qu'ils ne le verraient pas conforme à l'alignement de leur propre pensée. » Si, dans ces études religieuses et morales, il ne s'agit point d'actes de foi, il ne s'agit pas non plus d'abstractions coordonnées en système ; on y groupe des remarques sur des faits humains de caractère général, et l'on s'y efforce à déterminer le plus exactement possible ce caractère, les conditions réelles, le lien intime de ces faits.

III

Une autre leçon d'ouverture, sur *le Mysticisme*, aurait trouvé dans le présent recueil sa place naturelle entre *l'Illusion mystique*

et *l'Esprit*, comme complément de l'une et introduction à l'autre, si elle n'avait été publiée en préface de *la Religion* dans la seconde édition de ce livre; on n'a pas jugé à propos de la reproduire ici ; mais, pour ne renvoyer pas trop souvent le lecteur à un autre volume, il a semblé opportun d'en indiquer du moins les idées principales.

D'abord, sur la signification qu'il convient d'attribuer au mot « mysticisme ». « Peut-être l'application presque exclusive que beaucoup font de ce terme aux formes accidentelles et occasionnelles du mysticisme, révélations individuelles et ravissements, provient-elle de ce qu'on adopte, consciemment ou non, une conception quelque peu systématique et artificielle de la théologie scolastique touchant le caractère et l'origine du mystère chrétien », conception qui d'ailleurs « est loin de correspondre à la réalité historique de ce mystère » (*La Religion*, 2e éd., 11). Pour d'autres, le mysticisme serait « comme une illusion d'enfant, le fruit d'une mentalité inexpérimentée » (*ibid.*, 15). Mais « les hommes dits incultes ne sont pas

plus que les soi-disant civilisés dans un état permanent de délire mystique ; ils raisonnent fort bien, à l'ordinaire, dans la mesure de leur expérience consciente ; ils ne sont point familiarisés avec les abstractions, mais on ne peut pas les dire étrangers à la considération rationnelle des choses » (*ibid.*, 20). « Coexistant dès l'enfance de l'humanité, le sens mystique et l'exercice du raisonnement se sont perpétués en s'influençant réciproquement, de façon à former la mentalité humaine... Mysticisme et culture rationnelle ont évolué ; mais il serait téméraire de soutenir que la culture rationnelle a grandi en détruisant progressivement le sens mystique. Le sentiment mystique aussi s'est développé, approfondi, spiritualisé ; il n'en a été que plus puissant. Quels dieux de l'antiquité peuvent rivaliser avec le Christ et Bouddha ? Si tout mysticisme est un trait de mentalité inférieure, que dire de notre civilisation, de notre XVIIe siècle, de Pascal, Fénelon et les autres ?.. Nous-mêmes, malgré notre rationalisme, notre positivisme, notre scientisme,... nous vivons dans une atmosphère

mystique, et nous sommes des mystiques non moins incorrigibles qu'inconscients. Non seulement nous croyons à la science qui est... beaucoup moins une réalité qu'un idéal à réaliser dans la suite indéfinie des temps, mais nous croyons à la patrie, qui est aussi bien, en tant qu'objet de notre respect, de notre amour et de notre service, un être mystique, un esprit que nous gardons, un idéal que nous poursuivons ;... nous croyons à l'humanité, c'est-à-dire encore et toujours, à un idéal qui se dessine, à un esprit qui se forme, à un être mystique en voie de réalisation. En vérité, il n'est aucunement démontré que nous soyons des animaux qui ont commencé par le mysticisme à devenir hommes, et dont l'humanité s'achèverait présentement dans un rationalisme exempt de tout mysticisme » (*ibid.*, 22, 23, 26-27).

Mais, qu'est-ce donc, au fond, que le mysticisme ? « Tout bien considéré, le mysticisme, en son acception générale et essentielle pourrait... se confondre avec le sens religieux, moral et esthétique, de la vie dans le monde et dans l'homme. Le sens et la

conscience de l'esprit sont en nous le fondement de toute connaissance et le support de toute science ; mais ils sont aussi bien, par eux-mêmes, le respect, le service et l'admiration de l'être et de la vie, de l'esprit dans ce qui est, dans ce qui vit, dans ce qui se fait, en dehors de nous, et en nous, et par nous. Le mysticisme implique l'existence d'un esprit, force créatrice, dans les choses visibles, et que cet esprit est vénérable ; il implique la volonté d'un esprit, d'une autorité souveraine, juste et bonne, dans la vie, et que cette volonté est obligatoire ; il implique l'attrait d'un esprit, merveille de beauté, dans la nature et dans ses opérations, et qu'il y a lieu pour l'homme d'incarner ce charme et de le réaliser dans ses propres œuvres. Ces trois façons de sentir, de regarder et, si on l'ose dire. de promouvoir l'esprit, sont distinctes, mais non indépendantes, non séparables l'une de l'autre. Le sentiment, la considération, le traitement mystique de l'esprit ont produit spontanément et ils produisent comme nécessairement le respect religieux, la morale humaine, l'esthétique

MYSTICISME

et l'art, trois formes ou manifestations de notre vie et de notre activité spirituelles, en rapport avec les trois aspects ou qualités de l'esprit, puissance, bonté, beauté... Le mysticisme, en tant qu'essence et principe de la religion, n'est pas la révélation d'un au-delà transcendant, c'est le pressentiment d'un au-delà spirituel et, si on l'ose dire, immanent aux réalités visibles, et le respect de cet esprit en toutes ses manifestations... Le mysticisme, en tant que principe et essence de la moralité,.. est le sens d'obligations spirituelles qui dominent la vie matérielle, le sentiment d'une spiritualisation nécessaire de l'existence physique,... la religion vécue et pratiquée, une réalisation d'esprit, de liberté véritable, de sainteté, dans la conduite humaine ; c'est à la fois une exaltation et une béatification supérieure de l'homme dans le dévouement à l'humanité... Le mysticisme, en tant que principe et essence de l'art,... est le sens de l'esprit dans les harmonies et les charmes de la nature ; et l'art est une réalisation de l'idéal, une incarnation de l'esprit dans les œuvres de

l'homme pour qu'elles aient l'harmonie et le charme des œuvres de la nature, le prestige du beau ; l'art humain traduit la vie de l'esprit, il élève les formes sensibles à l'ordre spirituel ; il célèbre et fait briller l'esprit, comme la religion l'adore, et comme la morale en vit... La nature de l'homme est plus profonde que sa faculté de critique rationnelle, et c'est du fond de la nature humaine que procèdent, avant tout rudiment de science méthodique, non seulement la faculté, le besoin et le désir de connaître, mais, avec et dans cette faculté même, ce besoin et ce désir, le sens mystique, le sens de l'esprit, fondement de la connaissance, source de la religion, de la morale et de l'art, racine de l'humanité » (*ibid.*, 37-39, 41-42, 44, 48).

Des théories très récentes et sur lesquelles il n'y a pas lieu d'insister ici, parce qu'elles envisagent un point que l'on peut dire préhistorique ou préhumain du mysticisme, ou bien qu'elles en considèrent les manifestations ou états extraordinaires, dont elles voudraient faire, à proprement parler, le mysticisme, tiennent celui-ci pour une forme

d'érotisme transposé ou masqué. Il peut, en effet, et même il doit y avoir un fond de vérité dans la théorie qui dérive de la sexualité les sentiments affectifs de l'homme. Car c'est à la sexualité que commencent et aussi bien à la sexualité que semblent à peu près se limiter les sentiments affectifs qui se rencontrent en beaucoup d'espèces animales. L'instinct génital produit l'amour animal et le soin affectueux de la progéniture. On concevrait que de là soit partie l'évolution sentimentale dans le règne humain ; mais ç'aura été par grand élargissement, par multiple transformation, par très variée spiritualisation. Il ne s'ensuivrait pas que tous les sentiments religieux et sociaux, y compris la religion et la moralité, ne soient pas autre chose que de la sensualité déguisée, de la sexualité plus ou moins camouflée ou bridée, d'incessantes manifestations à demi satisfaites, à demi contraintes, de l'appétit sexuel. L'humanité procède de l'animalité, on peut dire qu'elle se produit dans l'animalité, mais elle n'y est pas enfermée, et, dans son développement spirituel, on doit reconnaître

qu'elle la domine. Par là l'évolution sentimentale de l'humanité n'est pas plus réductible à la simple animalité que son évolution intellectuelle et scientifique. L'intelligence animale se réduit aussi, pour le principal, à percevoir les occasions de satisfaire les appétits de l'appareil digestif et génital ; de là sera parti encore, dans le règne humain, tout le travail de l'intelligence et de la science ; peut-on dire néanmoins que tout ce travail se résume aujourd'hui dans l'industrie que savent mettre les hommes à organiser leurs ressources alimentaires et la reproduction de leur espèce ? Assurément, c'est dans ce cadre de la vie naturelle que la vie intellectuelle de l'homme se développe ; mais assurément aussi elle le dépasse, et elle le dépasse en faisant œuvre d'esprit dans l'ordre intellectuel comme elle fait œuvre d'esprit dans l'ordre des sentiments.

Touchant les accidents et états mystiques extraordinaires la leçon sur *le Mysticisme* (*ibid.*, 34-37) donne ces explications : « On pourrait disserter longuement sur la vision mystique. Définissons-la : le songe d'un homme

éveillé, que celui-ci prend pour une communication d'en haut. Rappelons même, en preuve plutôt qu'en correctif de notre définition, que des songes ordinaires ont été souvent et sont encore, à l'occasion, pris pour des avertissements surnaturels. La vision est donc le produit, apparemment spontané, d'une activité mentale inconsciente, produit que le sujet interprète, d'après des opinions antérieurement acquises, comme une sorte de révélation à lui faite par un esprit supérieur. Cette persuasion n'est point par elle-même une preuve certaine de folie... On peut concevoir des visions mystiques aussi normales que, par exemple, les transports inspirés d'un poète. Après tout, les intuitions du génie sont aussi des visions, et la valeur en est éprouvée par le contrôle de l'expérience, de la raison pratique... Il en va des intuitions mystiques comme des autres : leur valeur relative se démontre par le contrôle de l'expérience religieuse et morale, de la raison pratique appliquée à l'ordre de l'esprit. Innombrables sont les visions mystiques dont la valeur a été exactement celle

de pures rêveries ; mais n'est-il pas vrai que la somme de tout ce que le genre humain a inutilement rêvé dans tous les ordres de la pensée exclut toute statistique et toute imagination ? »

« Le degré supérieur de la contemplation mystique », — qu'il faut soigneusement distinguer de la simple vision, — « exclut toute définition de son objet. Quelques-uns disent que l'extase est un cas morbide, l'absorption temporaire de l'esprit dans une idée fixe, et sans doute ont-ils tort de l'affirmer d'une façon générale et absolue. Car tout ravissement tient de l'extase, et, quand on essaie de le définir, on ne le peut que par analogie, par métaphore, par comparaison... La fréquentation des mystiques chrétiens, par exemple dans les beaux livres de M. Henri Brémond, ne donne qu'assez rarement une impression d'extravagance ou de faiblesse d'esprit ; en général, les plus grands font peu de cas des visions... ; leur extase ne les absorbe pas dans une idée mais plutôt dans une intuition sans limites ; ce qu'ils en rapportent est un sentiment de confiance et

d'amour ; ils n'en peuvent du reste parler que d'après les croyances de l'Eglise qui leur sont familières et dont ils sont les premiers à proclamer l'insuffisance théorique. Ainsi le mysticisme, à son plus haut degré, qui est aussi sa plus simple expression, n'est pas la vision sensible ni la révélation conceptuelle d'un au-delà céleste ; c'est le sentiment intuitif d'un au-delà présent, d'un infini où s'absorbe momentanément la conscience du moi, pour se retrouver ensuite agrandie, affermie, meilleure ; c'est, au plus haut sommet du mysticisme chrétien comme dans le nirvana bouddhique, autant dire la désaffectation de l'animalité dans l'homme, du sensualisme égoïste et intéressé, au profit de l'humanité, de l'esprit désintéressé et dévoué. »

Ceux qu'on appelle spécialement mystiques ne constituent pas une catégorie particulière d'humanité malade, puisque tous les hommes, qu'ils s'en aperçoivent ou non, sont plus ou moins mystiques; ils ne constituent pas davantage une catégorie d'humanité parfaite ; car, s'il y a des saints parmi les mystiques, tous les mystiques ne sont pas

des saints ; il peut y avoir et il y a eu des mystiques médiocres, ou dévoyés, plus fous que sages, ou sensuels et d'une sensualité morbide, ou simulateurs à moitié dupes de leur propre jeu. C'est que les mystiques sont des hommes, et que notre espèce est vraiment très mêlée. La folie temporaire du P. Surin ne prouve pas que tous les mystiques soient des fous. De ce qu'il y eu a des amitiés, des paternités et des maternités spirituelles plus ou moins suspectes, ou même ouvertement sensuelles, il ne suit pas que toutes le soient ; de ce qu'il y a des saints équivoques, il ne suit pas que tous soient faux ; de ce qu'un ascétisme inconsidéré à induit quelques mystiques à des actes révoltants pour le goût d'une humanité normale, comme certains cas de scatophagie, on n'est pas fondé à soutenir, ainsi qu'on l'a fait récemment avec trop d'insistance, que tous les mystiques chrétiens ont été scatophages. Est-ce que les mystiques, après tout, n'ont pas fourni jusqu'à présent les plus beaux types d'humanité ? Répétons que la mentalité mystique n'est pas nécessaire-

ment une mentalité visionnaire. Actuellement la mentalité visionnaire est une rechute dans les degrés inférieurs de l'évolution humaine, mais la mentalité mystique, quoi qu'on dise, est identique à l'esprit dans l'homme.

IV

Les trois essais sur *l'Esprit*, *la Foi*, *la Religion*, s'expliquent suffisamment d'eux-mêmes et n'ont pas besoin de longs commentaires. On conçoit que la leçon sur *l'Esprit* soit venue après l'étude sur *le Mysticisme*, où l'on avait tant parlé de l'esprit sans le définir expressément ; il était opportun de préciser le rôle de la foi dans le mysticisme et dans la vie de l'esprit ; enfin il y avait motif de couronner toutes ces études par un aperçu synthétique sur la religion. Un peu partout ce sont les mêmes idées qui reviennent, mais en s'éclairant, semble-t-il, à mesure qu'on en regarde les différents aspects.

Dans l'essai sur *l'Esprit*, on ne s'est pas proposé de construire une philosophie générale de l'univers. Que s'y risquent ceux qui s'en

croient capables. On a voulu examiner la question de savoir si la distinction de la matière et de l'esprit ne serait pas un faux problème, à nous transmis par des vocables qui ont perdu leur signification, et si le vrai problème ne serait pas dans le choix des moyens par lesquels il conviendrait de pourvoir à ce que nous pouvons appeler encore le progrès spirituel de l'humanité. Conception à la fois réaliste et idéaliste, mais non métaphysique et absolue, non inconditionnée, du monde et de l'existence humaine. Peut-être n'est-il pas, en somme, très philosophique de se représenter l'univers comme une grande masse, inerte par elle-même, que manœuvrerait un grand être invisible, parfait, tout-puissant, tout connaissant, tout dirigeant, touchant nécessairement au monde par l'efficacité de son vouloir, de nulle façon mêlé au monde par la souveraine indépendance et l'infinie simplicité de sa nature sans limites, désintéressé de tout en vertu de cette nature, intéressé à tout par sa bienveillance, et même suivant avec une sollicitude incessante les ébats de

la fourmilière humaine qui s'est mise à pulluler sur la terre, coin perdu de l'immensité. Mais peut-être n'est-il pas plus philosophique de tout ramener à une combinaison d'atomes perpétuellement variable, en vertu de lois qui les font perpétuellement s'agréger et se désagréger dans une série fatale de métamorphoses où tout s'équilibre sans avoir proprement sens ni valeur. Tout cela est plutôt vivant ou aspire à vivre. Mais qu'est-ce que la vie ?

La vie, nous pouvons dire que c'est l'esprit, ou que l'esprit en est l'aboutissement ; la vie et l'esprit, nous pouvons dire que c'est l'épanouissement de la force qui est partout répandue et partout agissante dans le monde. Nous ne pourrions nier la vie et l'esprit sans nier notre propre existence ; nous nous exagérons sûrement la valeur de notre pensée, mais nous ne pourrions considérer cette valeur comme nulle sans nous suicider intellectuellement ; nous ne pouvons davantage renier pratiquement la signification morale de notre existence sans tuer en nous l'humanité. L'esprit est dans l'homme, le

poussant vers un idéal de société bonne et de conscience satisfaite. L'esprit est l'être sous l'aspect du vrai, du bien, du beau ; il est en nous se reconnaissant sous cet aspect; il est la conscience de l'être en cette forme pour nous supérieure ; il est la volonté de perfectionner cette forme indéfiniment; il est à lui-même sa ressource et sa loi;il est l'effort vers une liberté grandissante dans le cadre apparent d'une nécessité qui l'opprime ; l'évolution de l'humanité, si l'humanité ne veut pas se perdre, doit être une ascension de l'esprit.

Par nous l'esprit se reconnaît en un moment de son immortalité auquel nous participons ; et c'est en lui que nous nous survivrons. Demander s'il ne pourrait pas être immortel en nous à jamais pourrait bien être encore un faux problème, comme de rechercher si ce qui passe est durable. Il se trouve que les limites de notre existence phénoménale sont assez étroites ; mais il est malaisé de concevoir comment notre existence personnelle, qui ne diffère pas de cette existence phénoménale, pourrait n'être pas enfermée

dans ces limites. Notre activité n'est pas perdue pour autant dans le mouvement universel, et il n'est pas réellement indispensable, pour nous encourager dans la vie de l'esprit, que nous entretenions un rêve d'outre-tombe que la moindre réflexion nous montre inconsistant et irréalisable. Notre être impérissable est celui de la masse vivante d'où nous sommes un moment sortis et où la mort nous replonge pour l'éternité. Pour nous individuellement ce n'est pas ce lendemain éternel qui importe, mais le jour présent, avec sa tâche spirituelle qu'il convient de remplir afin d'être en paix avec nous-mêmes et de tenir convenablement notre place au foyer de l'humanité.

Le thème de la foi, comme les autres qui sont ici abordés, serait plus facile à traiter en un volume qu'en quelques pages. On a dû marquer seulement les points essentiels, et d'abord l'inconsistance rationnelle des théories théologiques de la foi, toutes coordonnées au postulat irréel d'une révélation divine ayant de manière ou d'autre une valeur absolue. Il n'est sans doute pas indif-

férent de montrer que ces théories, dont on a lieu de s'étonner que même des psychologues non confessionnels les aient acceptées comme reflétant directement des états d'âmes et ce qu'on appelle des expériences religieuses, sont plutôt des spéculations où l'élément expérimental est dominé par des postulats théoriques antérieurement acquis et par des préoccupations polémiques. Fait considérable pour la juste appréciation de ce qu'on appelle expérience religieuse. Car l'appellation est peut-être abusive, ce qui est donné ordinairement comme expérience religieuse n'étant ni pure expérience ni religion pure. Les mouvements intérieurs qui se produisent dans le sujet religieux absorbent celui-ci dans le moment même où ils s'opèrent; dans la mesure où il se reprend pour les examiner, ces mouvements s'évanouissent, et la considération s'attache plutôt à l'impression ou au souvenir qui en reste, pour les définir d'après les concepts et le langage courants de la théologie dans un milieu donné, c'est-à-dire dans les termes de raison qu'emploie cette théologie. On a vu plus

haut ce qui en est de l'extase ; mais la présente remarque vaut pour tous les faits de psychologie religieuse en tant qu'expériences personnelles : on n'imagine pas le même individu se livrant en même temps à une prière ardente, et observant attentivement sa propre ferveur avec les réactions qui surviennent dans son intérieur en vertu de cette prière. Ceci soit dit, non pour nier la réalité de l'expérience religieuse, mais pour en marquer le caractère très particulier en tant que fait d'observation psychologique.

Il n'était pas moins nécessaire de montrer ce que la foi paraît être en réalité dans la vie de tous les hommes, c'est-à-dire le support et le fondement de la vie spirituelle. La foi est à la base de toute notre vie intellectuelle, morale et esthétique, étant le sens de l'esprit, qui est le sens mystique, et l'assurance dans le travail de l'esprit, dans l'invention et l'achèvement de l'esprit. Il n'était pas non plus inutile de signaler comment et pourquoi l'accord, tant débattu, de la raison et de la foi est un faux problème, un problème qui n'existe pas, non seulement

parce que les révélations dont font état les théologies ne sont, à proprement parler, ni révélées ni divines, et parce que le problème dont il s'agit implique un dualisme inexistant dans l'ordre de la vérité à nous connaissable, mais parce qu'il implique aussi bien une fausse idée de la foi et une fausse idée de la raison. La foi n'est pas de soi un répertoire de croyances absolues, ni la raison une autre source de vérités immuables. C'est la raison seule qui a créé les dogmes qu'elle a fait accepter à la foi, et c'est elle qui se donne encore parfois le tort d'ériger en dogmes les données de la science, toujours perfectibles. Un autre problème existe réellement, qui est d'intérêt perpétuel, et c'est l'éducation progressive de la raison soutenue par la foi, le moyen de promouvoir l'ascension de l'esprit, d'assurer l'équilibre de la conscience humaine, de l'esprit humain en chacun, l'équilibre de la conscience collective, le progrès de la fraternité universelle dans l'humanité. Œuvre de haute raison mais d'infinie difficulté, et qui ne saurait avancer qu'appuyée sur une indestructible foi, une foi de plus en plus cons-

ciente, de plus en plus éclairée, de plus en plus énergiquement voulue, de plus en plus moralement agissante.

C'est vers le thème de la religion que convergent tous ceux qui ont été précédemment traités. Car, en parlant des sciences religieuses et de leur utilité, de l'illusion mystique et du mysticisme, de l'esprit et de la foi, c'est de la religion qu'on parlait, de son rôle historique, de son caractère et de sa valeur, de ses chances d'avenir dans l'humanité Mais il y avait lieu de synthétiser toutes ces observations, de façon à prendre une idée plus nette du phénomène religieux, de la religion comme forme universelle et perpétuelle d'humanité. Les religions sont des actes de foi en l'esprit, des élans vers l'esprit, des manifestations de l'esprit ; elles marquent les degrés auxquels se sont peu à peu élevés les hommes sur l'échelle indéfinie de l'esprit.

On conçoit que, devant le chaos que présente à première vue l'histoire des religions, certains aient pu croire que l'humanité, de plus en plus instruite, finirait par se passer de religion. Mais une considération plus atten-

tive montre que, si les religions passent, la religion demeure, grandissant et s'élargissant. La religion ne saurait périr dans l'humanité, pas plus que la foi, pas plus que l'esprit, pas plus que le sens mystique d'où elle est issue, qui l'entretient et qui paraît devoir la faire vivre tant que l'humanité même subsistera sur la terre, à moins que l'espèce ne meure moralement avant de disparaître et qu'elle ne soit préalablement retombée en animalité. C'est, en effet, dans les religions que s'est peu à peu dégagée la notion spirituelle de l'humanité, notion essentiellement religieuse, et qui, en achevant de se définir, définira par là-même la religion héritière de toutes les religions qui l'auront préparée. Mais l'avenir des hommes est jusqu'à un certain point dans leurs mains ; c'est à eux qu'il appartient, en somme, de créer la religion qui les sauvera. Ils n'y parviendront que par un grand effort, non seulement de science et d'habileté, mais de foi et de moralité, disons de désintéressement et de réciproque dévouement.

RELIGION ET HUMANITÉ

I

Du rôle et de l'avenir des Sciences religieuses [1]

L'an dernier, à pareil jour, nous disions nos espérances, saluant l'aurore d'une humanité nouvelle dans la Société des Nations [2]; nous nous risquions toutefois à remarquer que cette humanité nouvelle, l'humanité requise pour une telle société, était, pour ainsi dire, à créer; et, devant l'humanité qui existe, nous n'hésitions pas à reconnaître que les difficultés de sa transformation rendraient, pour un temps indéfini, l'œuvre de la paix aussi dure à sa façon que l'œuvre de la guerre. Nous ne nous étions pas trompés. On dirait mainte-

1. Leçon d'ouverture du cours d'Histoire des Religions au Collège de France, prononcée le 1er décembre 1919; publiée d'abord dans la *Correspondance de l'Union pour la Vérité*, janvier 1920.

2. Leçon sur *La paix des nations et la religion de l'avenir*, prononcée le 2 décembre 1918; publiée à part en 1919.

nant que l'humanité se cherche, qu'elle hésite, qu'elle regarde avec moins d'effroi son triste passé, qu'elle retrouve ses vieux appétits, et qu'il faudra peut-être d'autres épreuves, non moins terribles que celles d'où elle vient à grand' peine de sortir, pour la décider enfin à s'engager dans la voie où, par une meilleure discipline, c'est-à-dire par l'intelligence de ses véritables destinées, par moins d'égoïsme individuel et collectif, elle trouverait plus de dignité, de sécurité et de bonheur. Mais les occasions ne nous manqueront pas de revenir sur les conditions de la paix humaine, et d'ailleurs ce vaste sujet n'est pas de notre domaine particulier. Il en est un tout aussi actuel, qui nous touche de plus près, c'est la question de savoir à quoi servent, dans la crise du moment, les travaux intellectuels qui font notre occupation ordinaire.

En établissant, l'an passé, la part nécessaire de l'élément religieux, d'un idéal de religieuse moralité dans l'économie nouvelle de la vie des peuples, nous avons implicitement revendiqué pour nous un rôle non médiocre dans l'humanité qui se fait. Il pourrait bien n'être pas inutile de justifier notre prétention et de montrer que, si la science est un facteur du progrès humain, nous ne sommes pas en dehors de la science; que, si notre peu sage espèce

doit enfin se tirer de la mare de sang où elle se plonge sans remords depuis des siècles, le temps vient où les sciences de l'homme compteront plus que les sciences de la nature, pourvu qu'elles-mêmes comprennent l'importance de leur fonction et leur devoir envers l'humanité.

I

Parmi les troubles et les embarras de ce temps, les savants ne pouvaient pas manquer de se demander ce qui adviendrait de la science dans la société qui va naître. Chose assez significative, ce sont les maîtres de l'heure, les représentants des sciences de la nature, de ce qu'eux-mêmes appellent « la science » tout court, qui ont manifesté le plus hautement leurs appréhensions, tout en affectant pour la plupart une pleine confiance dans l'avenir. Vers le milieu de cet été, un très grand journal [1] a ouvert une enquête touchant « le sort de la recherche scientifique dans la société de demain », « l'influence que pourrait avoir l'évolution sociale actuelle sur les études supérieures », les « moyens d'assurer la continuation de la recherche scientifique et le recrutement du personnel indispensable ». Le troi-

1. *Le Temps*, 18, 20, 22, 25, 27 juillet, 1er, 8, 15, 21 août 1919.

sième point, d'intérêt immédiat, était aussi le plus facile à traiter; sur les deux autres, les savants qui ont adressé des réponses au *Temps* n'ont pu émettre que des conjectures, et le plus grand nombre se sont efforcés de les présenter favorables. Mais ce qu'il y a de plus frappant en cette enquête pourrait bien être l'unanimité avec laquelle les savants qui ont émis les avis demandés considèrent seulement comme recherche scientifique l'étude du monde physique, réservent leur sollicitude pour les laboratoires, et semblent mettre tout l'avenir de l'humanité dans les progrès de la biologie.

A peine une voix timide, la voix d'un jeune historien, s'est-elle élevée pour dire en deux mots qu'il conviendrait de ne pas limiter la recherche scientifique aux sciences naturelles, lui-même apparemment regardant comme accessoire l'objet de son travail professionnel. Cette enquête, du reste, et les réponses qu'elle a provoquées, n'ont fait que traduire un état d'esprit assez commun chez nous, non seulement parmi les savants de métier, mais dans ce qu'on appelle le grand public, même dans le monde lettré, accoutumés que nous sommes à regarder la littérature comme une sorte d'art indépendant, non comme l'expression normale du savoir. L'opinion courante et dominante est que les sciences de la nature sont la science propre-

ment dite, tout le reste étant plutôt matière littéraire, matière d'art ou de poésie, à moins que ce ne soit de curiosité. Le préjugé, — car c'en est un, — ne date pas d'hier, et il y aura quarante ans bientôt que Renan [1], parlant avec dédain des « sciences historiques, petites sciences conjecturales qui se défont sans cesse après s'être faites et qu'on négligera dans cent ans », regrettait de ne s'être pas adonné aux recherches vraiment scientifiques, où sans doute il n'aurait pas manqué de se signaler par d'importantes découvertes. Or les études religieuses sont encore plus mal notées chez nous que les autres études historiques, la matière en étant, pour beaucoup, censée inférieure, sinon ridicule, tandis que d'autres, forcés de subir ce qu'eux-mêmes appellent aussi « la science », regardent volontiers ces études comme une conspiration contre leur religion particulière : donc, pour ceux-ci, curiosité dangereuse, pour ceux-là, curiosité futile. Se pourrait-il que notre condition soit si misérable, et que nous ne comptions pour rien dans l'œuvre de l'humanité? S'il en était ainsi, c'est que nous aurions nous-mêmes aussi mal compris notre tâche que la comprennent ceux qui n'y voient pas d'objet.

1. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, 263.

Dans la réalité, il y a deux ordres de sciences et de recherches scientifiques, il y a les sciences de la nature, du monde extérieur et visible, et il y a ce qu'on peut appeler les sciences de l'humanité, du monde humain, de l'être humain en tant qu'individu et en tant que société, monde de la connaissance réfléchie, du sentiment esthétique et de l'art, du sens moral et de l'ordre social, au fond monde de l'esprit. Ces dernières sciences ne sont ni plus ni moins sciences que les premières; leur objet n'est ni plus ni moins consistant, leurs méthodes ne sont ni plus ni moins sûres. Que ces assertions doivent sembler à beaucoup paradoxales et chimériques, nous le savons d'avance. Mais si l'idée qu'on se fait communément de la science est une idole, nous ne sommes pas tenus de l'adorer.

Par l'effet des conditions fatales qui s'imposaient à son existence, l'homme jusqu'à présent a toujours plus regardé la nature qu'il ne s'est regardé lui-même. De là vient, pour résumer en quelques mots le travail des siècles, que les sciences de la nature ont, à certains égards, devancé les sciences de l'humanité; ayant pris ainsi le pas sur elles, maintenant elles se considèrent comme « la science ». Autre chose pourtant est le monde extérieur, matériel, sensible, même le monde vivant de la vie animale, et autre chose l'activité consciente de

l'homme réagissant délibérément sur l'univers qui l'entoure, s'organisant en des sociétés de moins en moins imparfaites, augmentant ses moyens d'action en développant son intelligence et ses connaissances, améliorant et ennoblissant sa vie en la disciplinant dans le devoir, dominant ce monde visible non seulement par une contrainte de plus en plus puissamment et habilement exercée sur les forces naturelles, mais par l'autonomie croissante de sa pensée, par une plus haute éducation de son âme, par l'adoucissement progressif de ses rapports sociaux, bref, par le perfectionnement toujours renouvelé de son humanité individuelle et de la collectivité humaine. Certes, ceci n'est pas cela; l'œuvre de l'homme n'est pas une part quelconque dans l'œuvre qui s'accomplit autour de nous dans le monde par le simple jeu des forces naturelles.

Quoi qu'il en soit du mystère profond des choses, et quoi qu'en pensent certains savants pour qui le mystère n'existe pas, parce qu'ils oublient de se regarder eux-mêmes, les sciences de l'homme ont leur objet propre, qui n'est pas celui des sciences de la nature. L'homme assurément est un être naturel, il est dans la nature, mais on peut dire aussi bien qu'il est au-dessus ou qu'il tend à s'élever de plus en plus au-dessus de la nature. Son acti-

vité plus ou moins réfléchie, plus ou moins libre, déborde le cadre de la nécessité au moins relative où évolue encore la vie animale. Sans doute n'y a-t-il pas solution de continuité dans l'évolution de la vie sur la terre; la vie humaine en toutes ses manifestations est un produit de la force qui, apparaissant dans la cellule vivante et dans le microbe, s'épanouit dans le monde végétal, s'agite dans le monde animal, et aboutit à l'animal intelligent et conscient qu'est l'homme. Seulement, c'est la question même de la vie qui se pose, et « la science » est bien pressée de conclure, qui ne voit dans la vie qu'une combinaison chimique d'un caractère particulier. Définition purement verbale et dépourvue de signification, puisque le caractère spécial de ladite combinaison reste inexpliqué. D'ailleurs, la raison dernière de la plus simple combinaison chimique nous échappe : il y a tels éléments qui se comportent de telle manière quand ils sont soumis à telles conditions ou à tel traitement; mais qu'est-ce que l'élément? qu'est-ce que l'atome? qu'est-ce que la force qui meut les éléments, les associe et les dissocie, les maintient et les transforme? Que valent ces notions d'éléments, et de forces, et de lois? Qu'est-ce que l'esprit qui conçoit ces idées et qui pose ces questions à propos de ces choses qu'il voit ou pense voir?

On croit rêver lorsqu'on lit dans Renan, à l'endroit que nous avons déjà cité : « C'est par la chimie à un bout, par l'astronomie à un autre, c'est surtout par la physiologie générale », — ce doit être la science qui aujourd'hui s'intitule fièrement biologie, — « que nous tenons vraiment le secret de l'Etre, du monde, de Dieu, comme on voudra l'appeler. » Eh bien ! non, par toutes ces belles sciences, nous ne tenons encore le secret de rien. Nous voyons mieux comment se pose en son immensité, en son infinie complexité, le problème de l'être, le problème du monde, le problème de Dieu, c'est-à-dire le problème de l'esprit, le problème de la vie, le problème de l'intelligence, le problème de l'humanité; mais cette observation extérieure du monde sensible ne nous dit aucunement le mot du mystère, elle nous provoque seulement à le chercher, et c'est grande naïveté de penser qu'on a trouvé le dernier mot des choses quand on n'a fait que décrire le phénomène de l'univers. Le mystère est devenu plus large et plus profond, il demeure tout entier dans les proportions gigantesques où l'a conduit la recherche scientifique; éternellement sans doute il nous dépassera, et sans attendre une solution définitive qui n'est pas en notre pouvoir, nous avons à régler notre attitude dans la vie qui nous est donnée.

Force nous est donc, avant de conclure sur l'objet dernier et insondable de notre observation, de nous retourner vers le sujet de cette connaissance,et, pour apprécier le caractère et la valeur de la connaissance, de scruter la nature intime du sujet, d'étudier le phénomène invisible, — si les deux mots peuvent être associés, — de la connaissance, de la mémoire, de la conscience, de la vie spirituelle tout entière, qui n'est pas enfermée dans le phénomène de la connaissance, et qui importe tout autant à étudier comme volonté, spontanéité et liberté, aussi comme sentiment réfléchi, c'est-à-dire comme sens de l'harmonie et du beau, sens de l'ordre moral et du bien. Tout cela, certes, tient à la vie sensible et se passe dans notre corps vivant; tout cela dépend, par un côté, de la physiologie, de la biologie, comme de la préparation des couleurs dépend en quelque façon l'art de la peinture, et de celle des matériaux de construction dépend l'architecture; mais tout cela dépasse la physiologie, et la considération n'en est point épuisée par la connaissance physiologique du cerveau humain, de son travail normal et de ses maladies. Si étroitement liée que soit à notre organisme notre vie spirituelle, la vie organique n'est pas la vie de l'esprit. Il n'a jamais été démontré que le génie et la sainteté soient des accidents pathologi-

ques. Ni la psychologie, ni la morale, ni aucun art humain ne peuvent ignorer impunément les sciences de la nature; ils ne sont pourtant pas plus des chapitres de ces sciences que la science en général, la vertu et les arts ne sont des produits organiques. Ajoutons que toutes ces manifestations de la vie spirituelle ne sont pas à étudier seulement dans leur actualité; on peut et il faut les connaître dans leur histoire, dans le passé de l'humanité; c'est d'elles en grande partie que l'histoire humaine est faite. Toute cette grande histoire du passé humain, histoire des peuples, histoire de la pensée, histoire des mœurs, histoire du droit, histoire des religions, histoire de l'art, histoire des sciences, tout cela est matière de connaissance et mérite d'être considéré autrement qu'en chapitre supplémentaire de la biologie.

Mais on objectera le mot de Renan sur les « petites sciences conjecturales qui se défont sans cesse après s'être faites ». Toutes les sciences relatives à l'humanité, et non seulement les sciences historiques, ne sont-elles pas conjecturales et flottantes, parce que leur objet est moins saisissable, moins accessible à l'expérience que celui des sciences de la nature? — Il est aisé de répondre, en demandant d'abord si les sciences de la nature sont tellement certaines et immuables, quand, visiblement, toute

connaissance humaine est imparfaite, précaire et transitoire, les sciences les plus fécondes étant celles qui ne cessent pas de se renouveler. Disons-le hardiment, les sciences de l'humanité ne sont ni plus ni moins conjecturales que celles de la nature; peut-être sont-elles moins avancées en quelque façon; elles sont surtout moins en crédit. Leur objet, les sciences de l'humanité l'atteignent tout aussi directement que les sciences de la nature : pour la philosophie et la psychologie, il y a l'homme pensant, sentant et agissant; pour l'histoire, il y a toutes les traces qui subsistent de l'activité humaine dans le passé, tous les monuments de l'art et de la pensée qui se sont conservés à travers les siècles; pour la sociologie, il y a l'économie des sociétés humaines dans le passé et dans le présent. Où voit-on que l'objet manque à l'observation, ou que cet objet ne soit pas observable? — Mais ces expériences sont incomplètes. — Celles des sciences de la nature ne le sont-elles pas tout autant? — Mais les sciences de l'humanité procèdent d'ordinaire par approximation, par tâtonnements, par hypothèse. — Les sciences de la nature ne font-elles pas de même? — Mais les méthodes sont moins perfectionnées, moins exactes, dans les sciences de l'humanité. — Ces méthodes, dans les sciences de la nature aussi bien que dans celles de l'humanité,

ont besoin de se perfectionner sans cesse, et l'on travaille, d'un côté comme de l'autre, à les perfectionner. Et puis, entre nous soit dit, les méthodes valent par l'emploi qu'on en fait, par les hommes qui s'en servent; pas plus ici qu'ailleurs on ne peut dire : tant vaut l'outil, tant vaut la besogne; il faut que l'outil soit aux mains d'un bon ouvrier. Si l'on y veut bien regarder, l'histoire des sciences jusqu'au temps présent atteste tout autant les limites de l'esprit humain que peuvent les attester l'histoire de la critique historique ou celle de la philosophie, ou même celle des religions.

Pour ce qui est de l'utilité ou de la nécessité, on ne peut pas dire que l'un des deux ordres de sciences soit inutile ou non indispensable; et il convient d'y regarder à deux fois avant d'affirmer que l'un des deux pourrait être plus utile ou plus nécessaire que l'autre. Tous les deux sont utiles et nécessaires à des titres différents. Au degré de civilisation où est parvenue notre humanité, elle a besoin de les cultiver l'un et l'autre, et elle compromettrait tout son avenir en négligeant l'un ou l'autre. L'homme vit de pain, mais il ne vit pas de pain seulement, dit l'Ecriture. On peut rencontrer des docteurs qui subordonnent l'avenir de l'humanité au développement de la biologie et à une stricte application de ses résultats, ou bien encore à une parfaite hy-

giène; d'autres prônent un système d'économie sociale, l'équilibre ou l'égalisation des conditions; et l'on parle d'organiser pacifiquement les peuples, ce qui sera une grande nouveauté. Tout le monde a raison dans une certaine mesure, parce que chacune de ces thèses contient en son aspect positif un élément de vérité nécessaire; et d'autre part, presque tout le monde a tort, parce que presque tous négligent de voir cette part de vérité qui est dans les thèses d'autrui. Ajoutons que beaucoup, dans quelque ordre de science qu'ils travaillent, oublient que toutes les sciences sont inutiles sans un condiment que ne donne, à proprement parler, aucune science, c'est à savoir le sel de la moralité.

A lire certains savants, il semblerait que l'homme ne soit pas autre chose qu'un animal susceptible d'être mis et entretenu en bonne forme par un régime approprié; à en croire d'autres, la félicité règnera sur la terre quand il n'y aura plus de riches ni de pauvres, qu'il se fera une exacte répartition du travail et de ses produits, et que tous les individus des deux sexes seront réellement égaux en droits. Ce sont de belles théories, mais qui, eu égard aux conditions véritables de notre nature et de notre existence, ne comporteront jamais de parfaite réalisation,si bien qu'il restera toujours à nous pourvoir d'une bonne recette pour supporter con-

venablement les nécessités de l'existence et celles de la vie en société, pour travailler comme il faut à l'amélioration de l'une et de l'autre.

Il faut pourvoir à l'éducation morale de l'animal que veulent perfectionner les biologistes, que les sociologues et les socialistes veulent béatifier. Sa condition n'est pas d'être établi tout de suite et d'un seul coup en jouissance d'un bonheur parfait par la suppression de toute peine et de toute contrainte. Nous le voyons depuis le commencement en travail et avec le sentiment croissant d'un devoir à remplir envers l'humanité,petite ou grande, dont il fait partie. De ce travail, de ce devoir, qui sont sa noblesse, son titre d'homme, il ne sera jamais dispensé. Les sciences de la nature peuvent faciliter le travail, les sciences de l'humanité peuvent éclairer, embellir, amender le champ du devoir. Mais le sentiment sacré du devoir par lequel tout travail est soutenu, et sanctionné tout intérêt légitime, a une source plus profonde que toute science, et sa nécessité passe avant celle de tout savoir. Il est évident néanmoins, puisqu'une éducation humaine, c'est-à-dire morale, est la nécessité première pour l'homme, que les sciences de l'humanité participent plus immédiatement à cette nécessité, parce qu'elles peuvent contribuer directement à cette éducation morale. Et c'est préci-

sément parce qu'une humanité nouvelle, l'humanité simplement dite, semble vouloir se créer maintenant, que l'avenir parait s'ouvrir plein de promesses pour les sciences de l'homme.

II

A la fin d'une des conférences qu'il a rééditées en son récent livre de *l'Énergie spirituelle*, M. Bergson s'est demandé ce qui serait advenu « si la science moderne, au lieu de partir des mathématiques pour s'orienter dans la direction de la mécanique, de l'astronomie, de la physique et de la chimie, au lieu de faire converger tous ses efforts sur l'étude de la matière, avait débuté par la considération de l'esprit »; et il dit comment, « une fois découvertes les lois les plus générales de l'activité spirituelle, ... on aurait passé de l'esprit pur à la vie », une biologie se serait constituée « qui serait allée chercher, derrière les formes visibles des êtres vivants la forme intérieure, invisible, dont elles sont les manifestations », une médecine aurait surgi « qui eût remédié *directement* aux insuffisances de la force vitale, ... par influence de l'esprit sur l'esprit »; mais, continue l'éminent philosophe, lorsque « la science de l'activité spi-

rituelle, ... traversant la vie et la matière vivante, fût arrivée de degré en degré à la matière inerte », elle se serait arrêtée brusquement, « surprise et désorientée », parce qu'elle n'aurait pu « appliquer à ce nouvel objet ses méthodes habituelles »; et « c'est la matière et non plus l'esprit qui eût été le royaume du mystère ». Cependant M. Bergson coupe court à « ce rêve », — ainsi qualifie-t-il lui-même cette spéculation ingénieuse, — en déclarant qu'il n'était « ni possible ni désirable que l'esprit humain suivît une pareille marche » : pas possible, parce que, « la science mathématique existant à l'aube des temps modernes, il fallait commencer par tirer d'elle tout ce qu'elle pouvait donner pour la connaissance du monde où nous vivons »; pas désirable, pour la science psychologique elle-même, que l'esprit humain s'appliquât d'abord à elle, parce que, si loin qu'eût pu être poussée la connaissance de l'esprit, il lui eût toujours manqué « la précision, la rigueur, le souci de la preuve, l'habitude de distinguer entre ce qui est simplement possible ou probable et ce qui est certain », qualités qui ne sont point naturelles à l'esprit humain, et qui ont été acquises par les Grecs avec la démonstration mathématique; maintenant, la méthode étant créée, l'on peut, « avec une hardiesse prudente », s'avancer « dans le do-

maine à peine exploré des réalités psychologiques[1] ».

Rien n'est, ce semble, plus facile que de faire à notre sujet application de cette remarque, en approfondissant les raisons pour lesquelles les sciences de la nature ont dû prendre le pas sur les sciences que nous appelons sciences de l'humanité, et parmi lesquelles nous comprenons ce que M. Bergson appelle la science de l'esprit. Ces raisons démontrent que ce qui n'était pas possible autrefois devient nécessaire maintenant, et que ce qui n'était pas désirable est désormais une condition indispensable du progrès humain.

D'abord, pour ce qui est de la possibilité, il est bien certain que l'homme pensant, émergeant de l'animalité, condamné à lutter pour son existence dans des conditions plutôt défavorables, s'est appliqué nécessairement à une observation de plus en plus attentive du monde extérieur; que l'effort principal de sa réflexion a dû se porter vers le monde visible et premièrement sur les moyens d'assurer sa propre subsistance. Les vieilles magies, qui sont, par un côté, le point de départ de la religion, sont aussi bien celui des sciences de la nature; et les mathématiques, dont on vient de nous parler, ne sont pas nées comme une science de

1. *L'énergie spirituelle*, 85-89.

spéculation, mais comme une science d'application, qui a gardé longtemps, dans la considération mystique des nombres, la marque de son origine magico-religieuse. Il n'est donc pas étonnant que les sciences de la nature aient paru les premières, qu'elles aient trouvé leur méthode et qu'elles l'aient perfectionnée avant les sciences de l'humanité. On peut se risquer à dire que l'homme, originairement animal, devait nécessairement utiliser d'abord son intelligence au profit de son animalité. Et il est de toute évidence que les besoins et utilités de cette animalité perfectionnée garantiront toujours aux sciences de la nature une sorte de priorité réelle — nous ne disons pas une priorité de considération — sur les sciences de l'humanité. La vie passe avant la philosophie, disait la vieille sagesse. De ce chef il n'est pas à craindre que les sciences de la nature subissent une déchéance; elles ont fait leurs preuves; et à moins que l'humanité ne devienne folle et ne veuille son propre anéantissement, elle leur fera toujours la place qui leur revient, car elle ne saurait se passer d'elles.

Mais il y a la condition : à moins que l'humanité ne devienne folle et ne veuille sa propre ruine. L'hypothèse n'est pas flatteuse à envisager; elle n'est pourtant pas impossible, ni même entière-

ment dépourvue de vraisemblance, étant donné que notre humanité n'est pas tellement confirmée en raison, et que, n'étant jamais sortie tout entière ni tout à fait de la sauvagerie, elle pourrait, sans trop de peine, y retomber. Admettons, comme il est beaucoup plus probable, qu'il n'y ait pas péril prochain de rechute complète, il pourrait y avoir au moins péril de décadence, et c'est chose encore très grave, surtout pour les peuples directement intéressés. Or, à en juger par les inquiétudes, avouées ou inavouées, de certains savants, l'on dirait que « la science », toujours sûre d'elle-même, soit moins sûre pourtant de son avenir, craignant que les masses ne lui échappent. Cependant, l'idée d'une pareille éventualité ne se présenterait même pas à la réflexion si les sciences de la nature étaient réellement la pleine connaissance de l'homme, de toutes ses possibilités, de toutes ses facultés, de tous ses besoins. Ce n'est pas seulement ce que M. Bergson tout à l'heure appelait l'esprit, c'est l'humanité même qui, à beaucoup d'égards, reste un mystère pour les sciences de la nature. Le fait est notable, que plusieurs entrevoient la possibilité d'un naufrage ou d'une éclipse de l'esprit humain, comme si « la science » toute seule était incapable de se sauver elle-même et d'assurer sa propre destinée.

Ne serait-ce pas que l'heure est venue, non seulement d'une science de l'esprit, parce que la méthode de précision est créee dont cette science avait besoin et qu'elle n'aurait pu elle-même se procurer, mais parce que la crise que l'humanité traverse actuellement exige le développement des sciences de l'homme et celui d'une science vraiment humaine? Car il ne s'agit plus maintenant d'organiser seulement la subsistance naturelle des hommes sur la terre, il s'agit d'organiser cette subsistance en fonction de tous les rapports humains, c'est-à-dire de telle sorte qu'un groupe humain se défende d'asservir ou d'exterminer pour son propre avantage un autre groupe humain, et que dans chacun de ces groupes la dignité humaine soit respectée en tout individu, le droit de chacun à une existence humaine qui soit à la fois libre et réglée, suffisamment garanti. Tel est du moins l'idéal qui présentement s'offre à nous, plus facile, comme toujours, à concevoir et à tracer qu'à réaliser. Le grand moyen de réalisation est une éducation humaine, qui n'est pas encore faite, et qui ne peut être obtenue que par une discipline humaine dont on peut bien dire qu'elle n'est pas encore convenablement pratiquée, dont peut-être la plupart de ceux qui devraient y pourvoir n'ont pas même l'idée ou ne sentent pas la néces-

sité. Rien d'humain, nous le savons, ne peut tenir sans un effort incessant, éclairé par la raison, soutenu par l'énergique volonté du bien. Le sens du dévouement à l'œuvre de l'humanité, nous l'avons dit, est quelque chose de plus profond que la raison savante, mais la raison savante peut le servir, elle l'aide à prendre conscience de lui-même, à se régler et à se conduire au mieux de son exercice et de son fruit. Or il paraît clair aujourd'hui que les sciences de la nature sont de toute insuffisance pour diriger le progrès humain qui serait la garantie de leur avenir, et sans lequel ces sciences mêmes pourraient devenir parmi les hommes un instrument de destruction. Le progrès humain a donc besoin d'être éclairé dans sa marche, et il ne peut l'être que par les sciences de l'humanité, disons d'abord : la philosophie, critique générale de la connaissance humaine et synthèse supérieure du savoir humain ; la psychologie, étude de l'homme, de sa nature spirituelle, de ses instincts, de ses facultés ; la sociologie, étude des sociétés humaines, de leur organisation, des fondements de cette organisation, des principes qui font leur force, et des causes qui amènent leur décadence ; toutes sciences qui ne doivent pas être fondées seulement sur la considération du présent et sur l'expérience actuelle, mais aussi bien sur la connaissance

de l'histoire et sur les expériences du passé.

Nous venons de dire que toutes ces sciences, même les sciences historiques, ne sont pas plus conjecturales que les sciences de la nature. Ajoutons maintenant que les sciences historiques, même l'histoire obscure des origines, ne sont pas non plus, quoi qu'en ait dit encore Renan, à l'endroit déjà deux fois cité, « un genre de recherches qui ne s'imposera jamais et qui restera toujours à l'état d'intéressantes considérations sur une réalité a jamais disparue ». Les sciences historiques mériteraient cette condamnation si l'histoire était comprise en simple exégèse ou critique littéraire de vieux textes; tout comme les sciences philosophiques seraient chose vaine, si la philosophie n'était qu'une spéculation abstraite et non une véritable expérience de l'esprit humain sur lui-même et sur son propre savoir; tout comme le sciences psychologiques seraient de pure curiosité si la psychologie n'était qu'un sec inventaire de nos aptitudes et de leurs manifestations; tout comme les sciences sociales ne seraient qu'un divertissement si la sociologie ne groupait les faits humains que pour en déduire la simple théorie et disserter sur des possibilités. Mais dès que ces sciences sont comprises, comme elles doivent l'être, expérimentalement, c'est-à-dire comme des expé-

riences directement et minutieusement faites sur l'humanité dans le présent et dans le passé, en vue de mieux connaître cette humanité, les principes de ses progrès et de ses décadences, les ressources de sa force et les écueils de sa faiblesse, alors ce sont vraiment des sciences, des sciences utiles et nécessaires pour l'objet qu'elles se proposent : instruire les hommes en vue de leur développement humain. On l'a dit maintes fois, et rien n'est plus vrai, le passé vit dans le présent, qu'il porte et qu'il explique. Cela étant, la connaissance du passé humain ne saurait être indifférente à la solution d'aucun des problèmes qui se posent devant l'humanité actuelle. Car il ne s'agit pas, encore une fois, d'une connaissance superficielle, toute littéraire ou de pure érudition,mais d'une connaissance intime, d'intelligence, de compréhension et d'application.

Cependant, diront quelques-uns, il y a au moins une histoire qu'il n'est pas bien nécessaire ni même utile de connaître, c'est celle des vieilles superstitions qui ont jadis enchaîné les hommes, celle de leurs croyances plus ou moins enfantines, qui ne sont plus pour nous que de vieilles fables. Quel intérêt pressant y a-t-il à connaître le détail des anciennes mythologies et des anciens cultes, même l'histoire du christianisme, qui pourtant nous

regarde davantage? Est-il tellement indispensable de bien savoir comment l'Église grecque et l'Église latine ont pu se diviser sur une question aussi palpitante que la procession du Saint-Esprit, comment Luther a pu brouiller toute la chrétienté occidentale en soulevant la question des indulgences, lequel de Molina ou de Jansénius a vu plus clair dans la question de la grâce, pourquoi le pape s'est déclaré infaillible, et si la dernière des hérésies, le modernisme catholique, a réellement existé? Ne sont-ce pas là des questions mortes, et à quoi bon exhumer toutes ces cendres ? Au surplus, ne risquerait-on pas, en remuant ces débris, de ressusciter des querelles qui sont pour le moins superflues?

Tout cela encore serait vrai si la science des religions ne consistait qu'à cataloguer les opinions et les pratiques religieuses qu'ont gardées et gardent encore les hommes, et à disputer scolastiquement sur les croyances du passé. Si la science des religions n'allait pas plus loin, on trouverait facilement aujourd'hui des besognes plus urgentes. Mais, pas plus qu'une autre histoire, l'histoire des religions n'est à prendre comme une simple nomenclature de documents ou de faits bien étiquetés et datés, ou comme une matière à dissertations plus ou moins sophistiques. La religion est un élément

ou un aspect de la vie dans l'humanité, elle est l'aspect ou la forme mystique de la vie dans l'individu et dans la société, un grand fait humain, non seulement dans le passé, mais encore, et tout autant, dans le présent, un fait qu'il serait par conséquent absurde et périlleux de tenir pour négligeable. Il importe, au contraire, d'en pénétrer la nature, d'en déterminer la fonction et d'en mesurer l'importance dans le développement humain. Quand même, remarquons-le bien, la religion n'aurait tenu dans le progrès humain d'autre rôle que celui d'obstacle, il y aurait encore à voir où cet obstacle séculaire a sa racine, et d'où vient qu'il s'est perpétué à travers les siècles sous des formes incessamment renouvelées, comme se renouvelaient les sociétés où les religions ont grandi. Mais un pareil fait ne peut se définir dans une négation, et quoique les religions aient participé à toutes les défectuosités des institutions humaines, elles n'ont pu manquer d'être, elles ont été, elles sont encore un élément positif et essentiel de la vie sociale, qu'elles servent à entretenir. Occasionnellement, comme toutes les institutions traditionnelles, elles ont pu faire et elles ont fait obstacle à des progrès nouveaux, et les grandes crises politiques et sociales se sont toujours accompagnées de crises religieuses. Nonobstant les chan-

gements des formes politiques et sociales, une forme toujours plus perfectionnée de vie politique et sociale est indispensable à la conservation des sociétés humaines. De même, à travers l'évolution des religions et des morales, une forme de vie religieuse et morale, — disons, si l'on veut, religieusement morale, — est la condition indispensable de la vie sociale.

Cette nécessité de la religion morale ou de la morale religieuse, l'humanité la sent au moins confusément, bien que beaucoup de savants n'aient pas l'air de la soupçonner et que quelques-uns aillent même jusqu'à la nier, parce que, pour l'observateur superficiel, attentif aux manifestations extérieures et communes de la vie des peuples et de l'activité des individus, l'intérêt de la subsistance se présente comme dominant toute autre préoccupation; et cet intérêt qu'il faut satisfaire, plusieurs voient moins bien qu'il faudrait aussi le régler. Dans le grand bouleversement qui s'opère actuellement parmi les peuples, ils ne voudraient trouver qu'une phase quelconque de la lutte entre les nations pour l'existence, ou de l'organisation matérielle des sociétés : crise économique et crise sociale, alors que c'est visiblement une crise humaine dans toute la force du mot, un effort général de transformation où se décide pour un temps

indéterminé l'avenir de l'humanité sur la terre. L'humanité même a été un moment saisie d'horreur devant l'extermination qu'elle faisait de ses propres enfants, et une voix vraiment humaine a proclamé, a fait accepter l'idée d'une fédération qui serait l'accord de tous les peuples dans la paix. C'est le remède nécessaire aux duels de nations, qui menacent de perdre l'humanité. Mais à peine essaie-t-on de l'appliquer, que nous voyons tous les peuples frémir et s'agiter comme si on les privait de leur plus cher privilège en essayant de supprimer ou seulement de limiter le droit qu'ils prétendent avoir de se détruire. Et nombre de sages branlent la tête sur la Société des Nations, utopie selon eux périlleuse pour les peuples qui s'aviseraient d'y mettre leur foi. C'est bien pourtant cette utopie qui est le sentiment profond des plus grands peuples de la terre, et ils pourront, s'ils le veulent énergiquement, tenir en respect, jusqu'à ce que ceux-ci se convertissent, les peuples qui ont encore le goût du sang. Mais ils devront les premiers subordonner leurs ambitions à l'intérêt moral de la justice. La garantie d'avenir de la Société des Nations ne peut-être que dans la profession sincère et la courageuse réalisation du grand idéal que son principal initiateur, on peut dire, semble-t-il, son véritable fondateur, a placé devant elle.

De cet idéal tous ceux qui en sont convaincus doivent se faire les serviteurs et les apôtres. Et comme il s'agit en réalité, nous l'avons déjà montré plusieurs fois, d'une transformation de la religion humaine, d'une application nouvelle et plus large du principe religieux et moral qui a soutenu jusqu'à présent toutes les sociétés humaines, d'une évolution considérable de ce principe même, c'est cette évolution qu'il s'agit d'éclairer et de guider pour la mieux accomplir. Car il ne s'agit de rien moins que d'ouvrir et de fortifier au cœur de tous les hommes et de tous les peuples la conscience de l'humanité. Cela étant, la considération intime du passé religieux humain, l'examen des religions vivantes, l'attention au problème de la moralité humaine ne peuvent pas, à l'heure présente, être des superfluités. Ce qui fait le plus besoin à l'humanité actuelle, à celle qui veut être, c'est, en son élite dirigeante, la conscience nette et ferme d'un commun idéal de justice à réaliser dans la paix. A la définition, à l'affirmation, à la propagation de cet idéal, il n'est pas possible que ne contribue l'examen, religieusement et moralement compris, du passé religieux et moral de l'humanité. L'histoire des croyances religieuses est un chapitre important de l'histoire de la pensée humaine. L'histoire du sentiment religieux nous révèle et les res-

sources et les erreurs du mysticisme; et même les questions que nous signalions tout à l'heure comme apparemment futiles ont, en réalité, une signification plus profonde qu'il ne semble à un rationalisme superficiel. Il n'est certes pas indifférent de voir ce que nous peut donner, eu égard à la nécessité présente, notre propre tradition religieuse, et ce en quoi cet acquis a eu, a de plus en plus besoin d'être amendé et complété. Bien loin donc que l'étude historique, psychologique et philosophique du problème religieux et moral soit maintenant à dédaigner, on doit la regarder plutôt comme une condition indispensable pour le succès du grand effort qui actuellement s'impose à l'humanité si elle ne veut pas déchoir. Car nous ne proposons pas d'organiser une réclame bruyante en faveur d'un système de doctrine qui serait censé contenir le dernier mot de la vérité humaine, mais de rechercher en bonne foi, avec tous ceux qui veulent le bien et le juste par dessus tout intérêt égoïste de personne, de secte ou de nationalité, les fondements réels de la moralité, de la sociabilité, de la solidarité humaines, et de travailler sur cette base à l'amélioration de l'ordre humain.

III

Soyons donc tranquilles sur l'avenir de la science. L'humanité ne se désintéressera jamais d'une science vraiment humaine. L'avenir de la science ne pourrait péricliter que si les savants eux-mêmes oubliaient de se regarder simplement comme les premiers serviteurs de l'humanité, s'ils ne reconnaissaient que la science doit être subordonnée aux fins morales de l'homme, une science sans amour de l'humanité ne pouvant être qu'une fausse lumière dont l'humanité serait excusable de se défier, et tout progrès étant incomplet et fragile qui n'aboutit pas à un meilleur équilibre moral des sociétés. Rien assurément n'est plus loin de notre pensée que de blâmer ceux qui croient pouvoir « augurer du sort de la recherche scientifique dans la société de demain », « estimer l'influence que pourra, de façon générale, avoir l'évolution sociale actuelle sur les études supérieures », « préconiser des moyens pour assurer la continuation de la recherche scientifique et le recrutement du personnel indispensable » à cette recherche. Mais il n'importe pas moins de considérer que la science n'est pas l'unique condition essentielle du progrès humain, et que même elle pourrait bien n'être pas la première

des conditions qui y sont essentielles; que le progrès humain se fait premièrement par l'intérieur, par l'âme, par le dévouement à l'œuvre de l'humanité, et que les valeurs morales y comptent plus, en réalité, que les valeurs purement intellectuelles; que l'objet de la recherche scientifique n'est pas tout entier contenu dans l'étude des sciences naturelles, tout comme le progrès humain n'est pas tout entier dans le développement d'une civilisation matérielle et pour ainsi dire extérieure; que, par conséquent, une science de l'humanité se fait de plus en plus nécessaire, à côté d'une science toujours plus complète de la nature, tout comme une meilleure discipline morale de l'humanité se fait plus indispensable à raison même des progrès réalisés dans cette civilisation matérielle; que les études supérieures, quelles qu'elles soient, n'ont rien à craindre de l'évolution sociale, si les savants se montrent capables de faire servir la science, toutes les sciences, au bien de cette évolution, d'éclairer l'humanité sur ses véritables intérêts, à commencer par ses intérêts moraux et sociaux, sans négliger aucun des autres; que, sans aucun doute, une société qui a souci de son avenir doit pourvoir au recrutement et à l'entretien honorable de ses savants, mais que les savants, de leur côté, ne doivent pas se prendre pour les nouveaux

souverains d'une race infortunée qui a connu déjà trop de despotismes et de dogmatismes, et qu'il leur faut en tout se comporter comme les éducateurs d'une humanité qui n'a pas moins besoin d'être moralement instruite, élevée, confirmée en justice, que d'être physiquement ravitaillée et matériellement enrichie. A vrai dire, l'avenir de la science est dans ses mains. Cet avenir dépend des services que la science va rendre à l'humanité. Il appartient à la science de s'humaniser de plus en plus, pour grandir avec l'humanité qui se fait.

C'est pourquoi nous nous laissons aller à une prévision que certains ne manqueront pas de regarder comme une pure vision. Le progrès des sciences de l'humanité, au premier rang desquelles nous avons l'insigne audace de placer les sciences religieuses et morales, étant réclamé par la nouvelle organisation humaine qui est en train de se constituer, il nous semble que ces sciences prendront, un jour ou l'autre, sans trop tarder, la place qui leur revient, et, sans porter autrement préjudice aux sciences de la nature, dont la nécessité n'est pas contestée, pourront bien passer au premier plan de la considération scientifique. Nous avons dit pourquoi les sciences de la nature sont venues les premières, en couronnement de l'effort séculaire accompli par l'homme animal pour do-

miner la nature visible. Si maintenant l'âge de l'humanité commence, où l'homme doit enfin, par une conquête plus difficile, se rendre un peu plus maître de lui-même, l'âge aussi vient où devront s'épanouir les sciences de l'humanité. Mais ce n'est qu'une prévision; ce n'est pas une prédiction. L'événement dépend d'un si grand nombre de contingences et de bonnes volontés que nous ne pouvons le garantir absolument, bien que notre devoir soit de l'espérer,et, autant qu'il est en nous, de le préparer.

II

Les Sciences de l'humanité
La foi morale et la raison [1]

Autant qu'il est permis d'en juger par les observations que nos lecteurs ont bien voulu nous adresser, nos réflexions sur le rôle et l'avenir des sciences religieuses n'ont point provoqué de trop radicales objections. Il s'en est produit cependant qui, dans leur discrétion, laissent entrevoir que plusieurs ne tiennent pas pour très sûres dans leurs méthodes et dans leurs résultats les sciences de l'humanité, ni pour spécialement utiles les sciences religieuses; que certains redoutent jusqu'à l'ombre du pragmatisme et se défient d'une science qui ne ferait pas profession d'exister pour elle-même, abstraction faite de toute considération ou application morale et sociale; enfin et surtout qu'un

1. Réponse globale aux remarques et objections qui avaient été adressées à l'auteur par certains membres de l'*Union pour la Vérité*, à propos de la leçon précédente; publiée dans la *Correspondance de l'Union pour la Vérité*, juillet 1920.

assez grand nombre, en entendant parler de foi, craignent de voir diminuée l'autorité de la raison pure, seule maîtresse et guide, selon eux, d'une existence vraiment humaine. De semblables remarques et appréhensions ont été formulées au sujet des livres *La Religion* et *De la Discipline intellectuelle*, où des penseurs distingués ont flairé des tendances anti-intellectualistes. Dans la mesure où ces réserves ne procèdent pas de malentendus, elles semblent s'inspirer d'une conception absolue de la raison et de la science qui, en effet, n'est pas celle des écrits dont il s'agit, et qui même y est combattue. L'originalité de ces écrits, s'ils en ont une, consiste précisément dans la position qui y est prise, non seulement à l'égard de la vieille théologie, mais aussi à l'égard du vieux rationalisme, apparenté, sans qu'il s'en doute, à la vieille théologie. Les explications qu'on va lire sont tout le contraire d'une rétractation. Une forme impersonnelle a été choisie tout exprès pour la pleine liberté de la réponse, afin que la considération que nous avons pour nos bienveillants adversaires ne gêne en rien la critique d'idées qui sont depuis longtemps et même encore actuellement dominantes dans notre monde intellectuel, celui du moins qui est près d'atteindre ou qui a dépassé la cinquantaine.

Inutile de nous arrêter longuement sur le plus ou moins de certitude qui appartient aux sciences de la nature et aux sciences de l'humanité. La vraie question n'est pas là, mais dans l'idée qu'il convient de prendre et de la raison et de la foi humaine comme régulatrices de la vie. Le froid, à peine dissimulé, qu'ont la plupart des rationalistes à l'égard des études religieuses, tient à leur défiance vis-à-vis du sentiment religieux et du mysticisme, qu'ils confondent volontiers avec le fanatisme. C'est la tradition de Voltaire, qui maintenant peut-être affecte d'autant plus de rigidité qu'elle se sent davantage menacée. Ainsi la question de la raison et de la foi, du caractère mystique de la foi morale, méritera le principal de notre attention.

I

Il serait oiseux de spéculer sur le degré de perfection auquel sont arrivées respectivement les sciences de la nature et les sciences de l'humanité. En un sens, les unes et les autres — et c'est, au fond, une de nos meilleures espérances, bien qu'elle ne soit pas pour nous flatter — n'en sont probablement qu'à leurs débuts, non seulement parce que l'humanité peut être qualifiée d'éternelle débu-

tante, mais parce qu'elles n'ont guère fait encore que trouver leur voie. L'apparente nécessité, — une nécessité très relative, — que nous trouvons dans l'ordre de la nature, nous permet de classer d'après une méthode quasi spatiale et mathématique les expériences que nous y pratiquons. Cette rigueur est plus en surface que dans le fond, car nous n'avons pas l'intime pénétration des lois qui régissent le monde visible. L'observation du monde spirituel, des faits proprement humains, peut n'être pas moins exacte, à sa manière, que celle du monde matériel; mais les résultats de ces expériences ne sauraient être classés de la même façon, dans les mêmes cadres rigoureusement symétriques, par séries mécaniquement enchaînées, les faits humains n'ayant pas entre eux le même genre de connexion que les phénomènes de l'ordre physique. Une connexion profonde ne laisse pas d'exister entre tous les phénomènes de l'évolution proprement humaine dans les collectivités et dans les individus. Les lois de cette évolution ne sont pas plus susceptibles d'être enfermées dans nos définitions que celles du monde dit matériel; mais nous en avons, à ce qu'il semble, ou nous pouvons en avoir quelque intuition plus directe, et nous en percevons tout aussi bien, mieux peut-être, l'orientation générale. Au surplus, ce n'est pas seulement dans notre

esprit et par lui que se réalise la connaissance que nous pouvons avoir de l'univers, c'est dans la connaissance même de notre esprit et de ses lois que s'achève toute autre connaissance, sans que nous arrivions jamais à la science parfaite. Sans la science de l'homme, la science de la nature est borgne et boiteuse, à moins qu'elle ne soit aveugle et bancroche.

On nous dit que les philosophes, les psychologues, les sociologues ne nous ont pas jusqu'à présent apporté de découvertes bien considérables, rien, par exemple, qui ressemble au principe de la gravitation universelle, dans l'ordre cosmique, ou à la microbiologie de Pasteur, dans l'ordre physiologique, et qu'ils se sont fait remarquer surtout par l'incohérente variété de leurs hypothèses. Cependant les découvertes mentionnées, dont aucun homme sensé ne niera l'importance, se présentent plutôt comme de grandes voies ouvertes à l'investigation, des indications fécondes pour l'orientation des recherches dans l'ordre de la nature, que comme des révélations profondes sur le principe même du mouvement ou sur celui de la vie dans le monde. Cela, remarquera-t-on, serait de la philosophie. Peut-être, mais ce trait montre que les sciences naturelles attendent de la philosophie leur complément. Ajoutons que les grandes découvertes

n'ont pas manqué non plus dans l'ordre des sciences de l'esprit, mais qu'elles font moins sensation parce qu'elles sont moins tangibles, aussi parce qu'elles se coordonnent entre elles, se corrigeant et se complétant réciproquement, paraissant tellement simples, une fois perçues, qu'elles prennent incontinent un certain air de banalité. Ainsi l'idée de la science, qu'a suggérée Descartes; ainsi la distinction, posée par Kant, entre la connaissance subjective et la réalité de l'objet. Il se pourrait également que la distinction bergsonienne, si contestée aujourd'hui, entre l'intuition et la raison, apparaisse demain comme une vérité élémentaire. Ce sont là pourtant des progrès incontestables de la connaissance humaine, de l'esprit humain, en même temps que des orientations fécondes pour toute recherche, et non seulement pour la recherche philosophique. Ils ont été dégagés, pour ainsi dire, du fonds traditionnel de l'esprit humain, où ils ne se dessinaient que vaguement, et leurs inventeurs nous en ont fait prendre une conscience nette et précise.

Que notre pédagogie soit assez incertaine, notre science politique plutôt médiocre, et notre science sociale en désarroi, il se peut, et l'on n'a point ici la moindre envie de le contester. Le sentiment actuel et poignant que nous avons de leur insuffi-

sance est la première condition du progrès à réaliser. Resteraient à trouver les moyens de l'effectuer. Ces moyens sont certainement tout près de nous; il nous manque seulement de les voir comme ils sont et de les appliquer comme il faut. Les principes directeurs sont tout découverts, mais peut-être y aurait-il lieu de les définir avec plus de netteté, de les suivre avec plus de décision.

Le principe de toute pédagogie est que l'homme se fait, qu'il est à faire. La raison, la science, la moralité, l'habileté technique s'acquièrent par une éducation graduée, un exercice perpétuel et progressif. L'évolution qui s'est faite en grand dans l'humanité se recommence en chaque individu. Celui-ci n est pas à bourrer prématurément de connaissances, de préceptes et de recettes, mais à familiariser peu à peu avec la science et la discipline humaines, avec les travaux professionnels, pour se rendre apte à les réaliser, ses facultés se perfectionnant dans cet exercice même. Qu'on prenne garde d'opprimer son intelligence et sa liberté; mais il importe aussi de n'oublier pas que cette intelligence et cette liberté sont à instruire, presque à créer. Il peut y avoir un faux respect de l'intelligence et de la liberté, qui, dans l'enfant, commencent à n'exister qu'en puissance, et se développent seulement par des suggestions appro-

priées aux conditions variables de leur croissance.

En politique, le mouvement est donné pour une organisation internationale de l'humanité. Aucun grand peuple ne pourra désormais se suffire à lui-même ni vivre dans l'isolement. Il semble pareillement impossible, non qu'un peuple rêve encore d'asservir les autres, — car les collectivités humaines, comme les individus, peuvent être sujettes à des crises de folie ou à des idées fixes qui sont une forme permanente d'insanité, — mais qu'il réussisse à instituer de façon durable sa tyrannie. La sagesse la plus rudimentaire conseillerait donc aux peuples, à tous les peuples, de pratiquer désormais une politique d'humanité en conciliant tous leurs intérêts dans la justice, le suprême intérêt de tous étant dans cet accord fondé sur la justice internationale. Y parviendra-t-on sans que des peuples fous déchaînent à nouveau des cataclysmes comme celui d'où nous sortons ruinés, non corrigés? On ose à peine l'espérer. L'immense folie de la guerre ne sera bien comprise et répudiée que lorsqu'on en sentira l'atroce abomination. Les peuples civilisés ont renoncé à manger de l'homme : comment ne se sont-ils pas encore aperçus qu'il ne leur est pas plus permis, pas plus honorable, pas plus salutaire de se tuer que de se manger les uns les autres? S'ils sont des

hommes, et non des fauves, qu'ils respectent la vie d'autrui. Tant que la politique ne mettra pas tous ses soins à supprimer la guerre et à remplacer par des arrangements équitables cette solution bestiale des difficultés entre peuples, elle ne sera qu'une fausse science, un art douteux, un jeu louche, la guerre des ruseurs faisant intermède aux guerres des meurtriers.

Partout la question sociale est posée. La violence ne pourra ni la supprimer, ni la résoudre. Les plus habiles compromis ne pourront que l'ajourner. Question terrible, dont dépend l'avenir de notre civilisation, qui est menacée, non par les barbares du dehors, comme jadis la civilisation gréco-romaine, mais par ceux de l'intérieur. Là encore la solution ne peut être que dans la plus complète justice, une justice éclairée, une justice humaine. Le bénéfice humain ne serait pas grand si, sous prétexte de supprimer l'exploitation de l'homme par l'homme, on établissait une façon de commun esclavage où ne serait réalisée d'autre égalité que celle de la grossièreté dans la misère. Il se peut qu'une refonte de l'organisme social soit exigée par la nouvelle économie de l'humanité, mais il est certain que cette refonte ne saurait aboutir heureusement si elle ne s'inspire d'un grand idéal humain.

Au fond de tous les problèmes actuels, au fond du problème humain tel qu'il se pose indéfiniment, est la question morale. C'est pourquoi l'effort de la science, en particulier l'effort des sciences de l'humanité, doit tendre à une fin morale, être tout pénétré de moralité, pour être utile et vraiment humain.

II

Ici intervient l'objection rationaliste de la science pour la science, de la science pure, qui n'est science qu'à condition de ne regarder qu'elle-même, sans aucune considération d'utilitarisme, quel que soit d'ailleurs le genre d'utilité qui s'y puisse rechercher. L'objection ne nous atteint pas, mais elle est fondée par un côté, et elle peut s'autoriser d'un principe qui est applicable à toutes les sciences, en tant que celles-ci ont pour objet l'observation du réel. Le commencement de toute science et de toute critique est de voir les choses comme elles sont, non comme on souhaiterait qu'elles fussent. Il serait ridicule de procéder autrement dans les sciences naturelles; mais la même méthode s'impose aussi rigoureusement aux sciences historiques et à toutes les sciences de l'humanité, bien qu'elle y soit d'application plus

difficile et plus délicate. Et la méthode serait dangereuse, qui consisterait à prendre pour guide dans ces sciences un intérêt particulier, cet intérêt fût-il celui d'une nation, et quand même il affecterait une certaine couleur de moralité. L'intérêt que l'on prétendrait servir ainsi serait un faux intérêt, qui ne serait pas vraiment humain; on penserait le sauvegarder par des hypothèses commodes, qui ne seraient commodes que pour l'égoïsme individuel ou collectif; et l'on travaillerait pour le néant. Tôt ou tard la réalité se vengerait du parti pris contre elle; plus colossal aurait été le faux, plus grotesque finalement il apparaîtrait, et plus profonde serait la déconfiture. Mais il ne s'ensuit pas que l'intérêt de la moralité dans notre monde humain soit à considérer comme un intérêt secondaire, qui devrait passer après celui de la vérité : les deux, celui de la moralité vraie et celui de l'authentique vérité, se confondent. Le pragmatiste ne serait point à louer, qui voudrait nous faire prendre pour vérité certaine dans l'ordre scientifique une illusion qui semblerait bienfaisante dans l'ordre moral : une illusion constatée ne saurait être bienfaisante. Mais le rationaliste serait tout aussi bien à blâmer, qui croirait pouvoir suivre sans aucune considération d'ordre moral et humain la recherche de la vérité. Car le bien total de l'hu-

manité reste le but suprême de la science comme de toute activité humaine. Si la recherche scientifique n'est qu'un exercice de curiosité intellectuelle, elle deviendra facilement inutile, ou bien elle aboutira, sous une apparence de logique, à des conclusions inhumaines.

Ce n'est pas que la situation soit tout à fait la même à cet égard pour les sciences de la nature et pour les sciences de l'humanité. L'univers en son aspect physique n'accuse aucun trait de moralité. Les sciences de la nature ne touchent pas directement aux problèmes de la vie morale et sociale des hommes. Leur tort même pourrait être, et il est quelquefois, de vouloir résoudre ces problèmes à elles seules, par les moyens qui leur sont propres, comme s'il était possible et permis d'en faire une application brutale à l'ordre de l'esprit. Certains biologistes, par exemple, ont des hardiesses singulières, et ils auraient tôt fait de réformer le genre humain s'ils en avaient la conduite. On a pu lire dans un très grand journal, vers la fin de l'année dernière [1], le résumé d'un programme qu'a tracé, pour le perfectionnement de notre espèce, un savant docteur, et que recommandait un membre de l'Institut : étant données les trois races

1. *Le Temps*, 10 décembre 1919.

humaines, blanche, noire, jaune, et leur inégalité, le progrès de l'humanité serait à obtenir par la suppression des races inférieures; dans la race noble elle-même il y aurait lieu de pratiquer la sélection, d'éliminer, comme ont fait certains peuples de l'antiquité, les nouveau-nés qui apparaissent mal doués pour la vie,et de rendre impuissants les adultes qui se trouveraient être de mauvais reproducteurs... Pris tel quel, en sa sérénité scientifique, ce programme l'emporte pour la barbarie sur les plus odieux impérialismes. On dira que la science ne devrait jamais se brouiller avec le bon sens, — et le fait est qu'il serait sage de prendre l'avis de nos amis jaunes et noirs avant d'opérer leur extermination sur le papier; — mais c'est au sens moral qu'on doit faire appel. Un certain sens élémentaire de moralité humaine est indispensable pour prémunir même les sciences de la nature contre les excès de leur propre logique. Il y a, il doit y avoir une moralité du savant. Tant qu'il s'agit d'investigation, l'honnêteté suffit : il faut vouloir sincèrement voir ce qui est, et admettre ce que l'on voit réellement, quand même ce que l'on trouve dérangerait des opinions chères et des préjugés reçus. Quant aux applications pratiques, le sens humain de la justice et de la bonté doit intervenir, nos intérêts sociaux et nos

intérêts individuels, pris dans leur intégrité, n'étant pas précisément les mêmes que ceux d'un troupeau ou d'une bête à tenir en bonne forme pour l'accomplissement de leur fonction physiologique. Le désintéressement est la loi de la science, en tant que la science doit être dégagée de ses propres préjugés et d'un utilitarisme étroit et immédiat; mais la science ne peut ni ne doit être indifférente aux grands intérêts humains que son rôle est de servir.

A plus forte raison les sciences de l'humanité ne sauraient-elles se mouvoir en dehors de ces intérêts. Elles aussi ne cherchent que le vrai; mais, dans leurs applications, elles doivent poursuivre, non moins directement, le bien, au sens le plus large et le plus compréhensif du mot. La philosophie n'est pas complète, qui ne vise qu'à un certain équilibre transcendant de la pensée, à une synthèse supérieure du savoir humain : on a dit que, philosopher, c'est apprendre à mourir; mais ce doit être d'abord apprendre à vivre. La psychologie est insuffisante, qui ne tend qu'à prendre une vue de la mentalité humaine, et qui ne se double pas d'une pédagogie, d'une méthode pour l'éducation véritablement humaine de cette mentalite. La sociologie serait imparfaite, qui ne considèrerait que les conditions extérieures des sociétés hu-

maines et qui s'imaginerait assurer leur avenir par une simple coordination de leurs intérêts matériels. L'histoire manquera de sa vraie lumière et de son utilité principale, si elle ne s'attache qu'aux faits, et si elle ne réussit pas à voir comment s'est formée, comment peut grandir l'âme de l'humanité. Dans ces sciences aussi, dans ces sciences surtout, le travail doit être conduit en esprit d'humanité. Il y a un intérêt moral de la vie individuelle et de la vie sociale, qui doit primer et régler tous les autres intérêts sans en compromettre aucun.

Ainsi la vérité, même dans l'ordre moral, n'est pas à préjuger d'après l'utilité. En principe, l'utilité réelle et durable ne peut être que dans la vérité. Mais la vérité, notre vérité, n'est pas un absolu. Nous ne la rencontrons pas toute faite et nous ne l'emmagasinons pas immuable dans le trésor de nos connaissances. Notre vérité se fait; elle peut croître, elle peut aussi diminuer. Nous savons bien comment, en chacun de nous, elle se fait de la sorte, progressivement, et comment aussi elle peut, en certains cas,se défaire. L'esprit général d'une nation est pareillement susceptible de progrès et de décadence. La science d'aucune époque n'a été infaillible; la science de notre temps ne l'est pas. La vérité n'est donc jamais tout en-

tière dans notre esprit, et, vu la fragilité de celui-ci, elle n'y est pas non plus logée en toute sûreté. Quoi que nous fassions, il y entre, sans que la plupart du temps nous en ayons conscience, une part plus ou moins large de préjugé ou d'illusion. Dans les idées que nous admettons sans discussion comme vraies, l'accoutumance fait une partie de notre certitude. Ce sont vérités qui comporteraient plus ou moins de déchet si on les soumettait à un examen sévère, et qui peuvent être toujours utilement refondues. C'est pourquoi, en fait, le pragmatisme règne, jusqu'à un certain point, partout, étant généralement considérées comme vraies les idées sur lesquelles une société vit, et par lesquelles réellement elle subsiste. Ces idées sont donc vraies relativement; elles le sont au moins partiellement, la société subsistant et par ce qu'elles ont de réel et par la confiance qu'elle leur fait. Ne médisons donc pas trop du pragmatisme, tout en le critiquant philosophiquement autant qu'il le mérite, et en réduisant, autant qu'il est possible et à propos, sa part dans la conduite de notre existence. Les rationalistes les plus convaincus ne laissent pas d'être, peu ou prou, des pragmatistes qui souvent s'ignorent. Ajoutons qu'ils sont aussi, ne leur en déplaise, des mystiques involontaires.

III

Force nous est d'en venir au problème fondamental, le rôle de la raison et celui de la foi, de la foi mystique, dans la direction de notre vie spirituelle et morale.

Le problème est des plus délicats à traiter devant nos contemporains, dont plusieurs, et non toujours des moins instruits, ne peuvent, sans un certain frémissement d'aversion et de crainte, entendre prononcer les mots de foi, de mysticisme, et même de religion. Pour eux, la foi, ce sont surtout les vieux dogmes que l'Eglise romaine s'acharne à maintenir, contre toutes les évidences de toutes nos sciences, comme des vérités absolues, et qu'ils redoutent encore jusque dans la foi morale, répudiant celle-ci avec ceux-là pour la plus grande gloire de la raison; le mysticisme, c'est le détraquement des visionnaires ou le fanatisme des théologiens, qui, à ce qu'il paraît, brûlaient autrefois les mal pensants pour les sauver de l'enfer, sentiment aveugle et désordonné, délire intransigeant d'une foi qui se déclare indiscutable et qui voudrait anéantir tout ce qui la contredit; quant à la religion, ce sont les confessions religieuses qui se partagent le monde, si

GOLDSBOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL

toutefois elles ne sont pas en train de le laisser échapper de leurs mains, groupements caractérisés par des symboles périmés, par un culte rendu à des êtres de mythe, par un régime de spiritualité surannée, dont une humanité éclairée ne saurait s'accommoder.

Or la foi dont nous parlons est comme une intuition du sens moral de la vie, elle n'implique pas le mythe de la révélation divine, mais il est vrai qu'elle exclut aussi bien le mythe de la raison pure; notre mysticisme est tout simplement le sentiment religieux, et nous n'admirons pas le fanatisme persécuteur, mais nous estimons que le fanatisme n'est pas un monopole des religions et qu'un fanatisme antireligieux peut exister, qui est tout aussi funeste en ses résultats que le fanatisme religieux; enfin, notre religion n'est pas la profession de l'un quelconque des cultes établis sur la surface de notre globe, que ce soit le fétichisme des nègres, ou le catholicisme antimoderniste, réglé par Pie X, ou une forme plus ou moins libérale du protestantisme; ce n'est que la considération religieuse de l'humanité, mais aucune éducation morale, aucun ordre social ne nous semblent possibles sans cette considération. Et nous allons essayer de montrer comment les distinctions par nous faites sont fondées en réalité.

Parlons premièrement de la foi et de la raison, et répétons, pour commencer, la thèse amorcée ci-dessus : il y a un mythe de la foi, que professent les théologiens des Églises chrétiennes, et un mythe de la raison, que professent beaucoup de philosophes dits rationalistes.

Le mythe de la foi qui nous est le plus familier consiste à canoniser les croyances fondamentales de la tradition chrétienne, en les supposant révélées une fois pour toutes à l'humanité par un Dieu éternel, créateur du monde dans le temps, qui, après s'être manifesté aux ancêtres des Israélites, se serait révélé finalement et pleinement en Jésus: une formule de salut aurait été, pour les siècles des siècles, donnée aux hommes, qui n'auraient qu'à l'adopter, à se l'assimiler, sans avoir le droit d'y rien changer, sans avoir besoin d'y rien ajouter. Il apparaît, en réalité, que le christianisme; venant après le judaïsme, a dégagé, mieux que toute autre religion, la loi de l'humanité, mais qu'il n'en a pas donné la formule absolument définitive. Il n'a pu concevoir ni appliquer ce principe autrement que dans les conditions à lui imposées par la mentalité des temps et les circonstances de l'histoire. Il fut une grande manifestation de vérité humaine. Il n'a pas été,il ne pouvait pas être, il n'est pas *toute la vérité*; et il s'insurge contre

l'évidence en s'affirmant comme une révélation divine, complète en elle-même et immuable ; à quoi s'ajoute, dans le catholicisme, le déconcertant paradoxe d'une institution divine comme la révélation qu'elle garde, et régie par un despote infaillible. Mythe de la révélation. Pratiquement, tout cet appareil de religion ne sert pas qu'à l'entretien de la foi; il en serait plutôt l'immobilisation et l'assujettissement. Ce n'est pas au prix de ces charges-là que la foi nous est une intuition vraiment révélatrice, support de toute connaissance, et principe de la vie morale.

Mais il y a aussi un mythe de la raison pure, qui consiste à faire de celle-ci comme le substitut de la révélation théologique. Historiquement, un mythe procède de l'autre, et le rationalisme scientifique est issu du rationalisme théologique. Car la théologie scolastique a voulu être la science de la foi. Posant en principes absolus les croyances traditionnelles, le rationalisme théologique a édifié sur cette base, par déduction logique, des systèmes où il s'est flatté d'emprisonner la vérité. Moyennant une transposition facile, le rationalisme scientifique a cru posséder, dans les données essentielles de la raison et la méthode du raisonnement appliqué à l'expérience, la source et la règle de toute vérité, même morale, une faculté

infaillible qu'aurait chacun de trouver le vrai, la même dans tous les hommes, doués — on oublie volontiers de nous dire si c'est au même degré — de ce pouvoir de juger impersonnellement et, par conséquent, de penser pour tous. Ce noble pouvoir serait le seul dont il y aurait lieu de compter qu'il fera l'union de tous les hommes, l'expérience universelle témoignant — du moins on nous l'assure — que le sentiment ne peut que les diviser.

Et ce mythe de la raison souveraine pourrait bien n'être pas moins décevant que celui de la révélation transcendante. Cette raison-là, si elle existait, serait une révélation sans miracle, mais tout de même une révélation, que l'on devrait supposer complète dès l'origine, complète en tous les hommes, les rendant tous également capables d'atteindre aux mêmes sommets de vérité, au même degré de moralité, la moralité, pour beaucoup de rationalistes, se confondant avec la connaissance exacte, et leur tendance générale étant de mettre le tout de l'homme dans sa raison. Croire à l'humanité, nous a-t-on expliqué, c'est croire à la raison. C'est sur ce principe que sont fondées les démocraties modernes et le dogme du suffrage universel : tous les hommes, ayant la même raison, doivent être jugés capables de pourvoir directement aux intérêts généraux de la communauté;

ils choisiront donc et ils contrôleront de leur infaillibilité les mandataires qu'ils chargeront d'exécuter leurs intentions. Le sexe masculin a joui d'abord de ce privilège, et il ne serait pas facile d'expliquer rationnellement pourquoi l'on n'y a point dès l'abord fait participer les femmes; mais l'injustice commence à être réparée, elle l'est déjà en beaucoup d'endroits, elle finira par l'être partout; et l'on peut croire, avec infiniment de vraisemblance, que les choses n'en marcheront pas plus mal, les femmes, après tout, ayant la même raison que les hommes, cette admirable faculté de penser impersonnellement, qui caractérise l'humanité en tous ses représentants.

En fait, cette notion de la raison universelle, égale, infaillible, immuable, moyen naturel d'accord unique et facile entre tous les hommes, est, dans ses termes absolus, une des plus extraordinaires fictions dont se soit leurrée la pauvre humanité. L'infaillibilité du pape n'est, en comparaison, qu'une minuscule fantaisie. Car le pape, étant données les conditions de son éligibilité et celles où il exerce son pouvoir comme organe officiel de la tradition catholique, ne peut guère se prononcer, sur les questions qui y ont rapport, autrement que dans le sens de cette tradition même. La tradition peut être fort discutable, mais il

serait malaisé au pape d'y échapper, de n'être pas infaillible relativement, c'est-à-dire eu égard au principe qui le porte. Et son infaillibilité vaut exactement ce que vaut le principe. Mais la foule des humains, comment serait-elle infaillible sur le principe de la raison qui est censée commune à tous, alors que cette raison n'est pas en tous également formée, c'est-à-dire que le fondement constant et les conditions de l'infaillibilité relative n'existent pas? Ce n'est pas la symphonie des esprits que l'idée rationaliste a jusqu'à présent réalisée, mais une cacophonie, le choc de toutes ces infaillibilités qui se cherchent elles-mêmes, et qui se heurtent entre elles, le chaos des prétentions et des appétits, tous légitimes, puisque la raison de chacun les trouve à son gré,et qui s'insurgent les uns contre les autres. Cette superbe raison, qui allait nous réunir tous, nous sépare de plus en plus, ce qui n'empêche pas de nous la recommander comme notre guide unique et notre unique espoir. L'éloge de la raison, qu'on nous a fait entendre, serait-il donc l'éloge de la folie? Disons, du moins, que très certainement, l'homme est raisonneur, mais qu'il n'est pas, tant s'en faut, aussi raisonnable qu'on nous le fait.

Qu'est-ce donc que l'homme, et que penser de son intelligence?Que valent les intuitions de ce que

nous appelons la foi et les données de ce qu'on appelle communément la raison? On dit que l'homme est un être intelligent. Il croit l'être, mais il ne l'a jamais été autant qu'il l'a cru, il ne l'est jamais autant qu'il est disposé à le croire. L'homme est un pauvre animal qui s'est péniblement élevé à la connaissance et qui travaille à grandir dans la voie où il s'est engagé. Il n'est point exact de dire qu'il est intelligent; mieux vaudrait dire qu'il le devient, qu'il n'a pas fini de le devenir, qu'il le devient fort inégalement et diversement dans les groupements qui constituent son espèce et dans les individus qui constituent les sociétés. Le développement de l'intelligence en chaque individu est sujet à mille variations, et toujours limité. L'intelligence humaine est une chose qui se fait, qui n'est pas faite, qui est toujours en voie de formation; et nous savons tous, ou nous devrions savoir qu'elle est susceptible de déformation. L'on dit aussi bien que l'homme est doué de liberté, sa liberté étant l'accompagnement naturel de sa raison. Or il en est de la liberté morale comme de l'intelligence; ce n'est pas une qualité formée, qui existerait au même degré, invariable, dans tous les êtres humains. La liberté morale est une chose passablement relative, que l'humanité a réalisée progressivement, qui se réa-

lise inégalement chez les différents individus et qui est loin d'être constante en chacun de nous. Elle est au plus bas degré chez plusieurs, en qui la spontanéité de l'action ne va guère au delà de ce qu'elle est dans les animaux supérieurs, qui suivent les mouvements de leur sensibilité. Si la liberté de l'homme est la possession de soi-même, la maîtrise de ses délibérations, le choix de ses décisions, la volonté se réglant elle-même dans l'ordre au lieu de s'abandonner au désir, notre liberté doit être jugée aussi relative et imparfaite que notre intelligence. Nous ne sommes pas moralement libres, nous le devenons, et nous n'avons jamais fini de le devenir.

Nous appelons raison nos habitudes intellectuelles et certaines données, notions ou jugements, qui sont impliquées dans le travail conscient de notre esprit. Car nous concevons l'objet de notre connaissance comme ce qui est; et ce qui est ne peut pas ne pas être. Tout aussi naturellement nous estimons que ce qui est a sa raison d'être et une cause de son existence, faute de quoi il ne serait pas. Toutes nos connaissances et tous nos raisonnements sont fondés sur ces principes, dont ils sont des formes et applications variées. Le tout s'encadre dans l'espace et dans le temps mathématiquement mesurés. Le bagage de notre

raison consiste essentiellement dans les principes d'identité et de contradiction, de raison suffisante et de causalité, et dans la notion de quantité. Ce bagage est tout formel: c'est notre façon acquise d'arranger les choses dans notre esprit. Mais la raison n'est pas le tout de l'intelligence. Sous-jacente à cette faculté de combinaison, qui systématise nos connaissances pour l'application, est l'aptitude générale à sentir le réel, à l'apprécier comme vrai, à le goûter comme beau, à l'embrasser comme bien, aptitude orientée vers ce qu'on pourrait appeler la réalité profonde ou l'esprit des choses, et sans doute apparentée à cet esprit même ou en procédant. Fond obscur et fécond sur lequel reposent toute notre raison et toute notre science, organisées en géométrie de pensée et en définitions verbales pour le commerce humain et l'adaptation au monde extérieur où se déroule notre existence. Il semble que, par ce fond mystérieux de notre être, nous touchons à l'intime réalité de l'univers, et l'impression que nous rapportons de ce contact se traduit dans ce que nous appelons l'idéal. Au vulgaire l'idéal est peu accessible, si ce n'est en forme très simple, et surtout dans l'ordre moral. A l'homme moyen l'idéal semble moins près du réel que la raison. Aux gens sensés, pratiques, et aux fervents d'un

certain rationalisme,surtout du rationalisme matérialiste, l'idéal n'est pas loin d'être le monde du rêve. Et c'est aussi bien le monde de la foi.

La foi, on nous reproche de n'en avoir parlé déjà que trop longuement sans la définir.Hé bien ! la foi, c'est la confiance donnée à cette intuition de l'idéal comme à la suprême réalité; la foi, c'est le respect sincère et la ferme volonté de cet idéal.La foi n'est pas simplement utile pour suppléer à ce que la raison ne sait pas encore fixer scientifiquement; elle est le fondement qui supporte toute notre vie spirituelle et jusqu'à l'édifice toujours branlant de notre science; elle est surtout le support de la morale, comme elle est, dans l'individu, l'essence de la religion. Et ne disons pas que ce soit la confiance de l'humanité en elle-même et bien moins encore la confiance de l'humanité dans sa propre raison, si ce n'est pour autant que l'humanité en général et notre humanité individuelle sont à considérer comme capables de saisir l'idéal sans se tromper à fond. Mais notre confiance est dans la valeur, dans la réalité de l'idéal que la foi pressent, suggère, et que la raison définit comme elle peut; notre foi n'est pas dans le genre humain, comme tel, ni dans nos chétives individualités; elle est dans l'esprit qui conduit et dans l'idéal qui soulève l'humanité. « La foi », dit l'auteur de

l'Épître aux Hébreux, « est la conviction de ce qu'on espère, la certitude de ce qu'on ne voit pas [1] ». La foi, c'est la poussée de l'esprit dans l'humanité. La foi, c'est la force intime qui entraîne l'humanité vers le mieux, non seulement dans l'ordre de la connaissance, mais dans tout l'ordre de la vie spirituelle. La raison traduit et organise, — parfois étouffe ou rétrécit, — ces intuitions vivantes de l'âme. On ne peut pas se passer d'elle; car il lui appartient de régler tout l'ordre de notre vie extérieure, le courant de notre existence. Notre humanité n'est pas faite pour se plonger dans l'idéal et vivre uniquement de l'esprit. La raison se charge de monnayer pour l'usage commun l'esprit et l'idéal. C'est elle qui les figure, pour application, dans les croyances religieuses, les règles morales, les lois, les arts, les techniques. Mais ce n'est pas elle qui soutient et anime toutes ces choses. Le sentiment profond, mystique, vivant, spirituel, qui porte, comme malgré elle, l'humanité en avant, ce sentiment souvent défaillant, jamais vaincu, c'est l'éternelle foi, l'intuition de la vie infinie qui nous apparaît dans une sorte de vision et que nous nous attachons à réaliser.

1. *Hébreux*, XI, 1.

Autant que les hommes ont pu jamais s'unir durablement, c'est dans la communion d'un même idéal, ou plus modeste ou plus grand, qu'ils se sont accordés. L'union ne s'est jamais faite et il n'est pas à prévoir qu'elle se fasse jamais entre eux sur une base de raison pure. La raison pure, cela n'existe pas réellement, cela n'a aucune consistance vitale, c'est l'abstraction froide et inféconde, à peine le squelette de la vérité ou son ombre. Consciemment ou non, tous les hommes admettent qu'une chose à la fois ne peut pas être et n'être pas, sous le même rapport, et que rien ne naît de rien; ils admettront pareillement que deux et deux font quatre, et toutes les conséquences de ces beaux principes. Mais ce n'est pas là-dessus qu'on pourra fonder l'unité morale du genre humain. Cette unité, dans la mesure où elle s'est réalisée, ne l'a jamais été que moyennant un même sentiment de solidarité sociale, certaine communauté d'aspirations, acceptation des mêmes règles de mœurs et des institutions encadrant la vie commune, sorte de respect mutuel dans la fraternité, dévouement à la societé ainsi formée, religion de la patrie. Si les peuples de la terre en viennent à ne constituer réellement qu'une famille, ce n'est point par la seule raison qu'ils se rejoindront, car ils ont dès maintenant et depuis toujours la même

orientation sinon le même développement de raison, et l'on ne voit pas qu'ils aient réussi à s'entendre; ce sera quand ils sentiront, qu'ils concevront le même idéal mystique de solidarité universelle, quand ils réaliseront ensemble la religion de l'humanité.

IV

Nous osons parler de mysticisme, et ce n'est pas pour proclamer que l'idéal, la foi, le devoir sont hétérogènes à la raison; nous ne pensons pas ouvrir ainsi la porte au matérialisme scientiste, qui se croira autorisé à nier l'idéal s'il n'est point démontrable, ni au fanatisme qui refusera de donner aucune justification de sa foi et qui se moquera de la science. Nous avons distingué la foi de la raison, nous n'avons pas opposé l'une à l'autre; nous avons dit comment l'une supporte l'autre et comment celle-ci adapte celle-là aux conditions de l'existence humaine. Voilà tout notre crime, et nous n'avons aucunement conscience d'avoir péché contre la lumière. Si nous avons paru mettre et si nous avons mis la foi avant la raison, c'est parce que la foi porte la raison et la force à reculer constamment les limites qu'elle voudrait fixer à la vérité; nous n'avons pas pour cela mis la foi

dans l'absurde, nous l'avons simplement posée comme source de progrès dans la connaissance du vrai et dans la pratique du bien. Il y a une évidence de l'idéal moral et humain qui est, pour ainsi dire, au-dessus de toute démonstration rationnelle, et les virtuoses du syllogisme se feraient beaucoup d'illusion s'ils s'imaginaient pouvoir amener par les ressources de leur art les fanatiques du matérialisme ou ceux d'une vieille tradition religieuse à confesser leur erreur. Les fanatiques aussi se servent de leur raison et savent argumenter : comme ils ne sont pas tout à fait dans le faux, il n'est pas aussi facile qu'on pourrait croire de leur faire perdre pied dans une escrime de logique. C'est à la simple considération des choses qu'il faudrait surtout les renvoyer pour qu'ils se convertissent eux-mêmes. Ceux qui ont ouvert la porte au matérialisme scientiste, au fanatisme de l'incroyance, ce sont ceux qui ont exalté la valeur absolue de la raison humaine, telle qu'elle existe en chacun de nous, et qui ont placé toute leur foi dans la science; et ceux-là aussi ont fait la partie belle au fanatisme de la croyance, en s'exposant à rejeter vers lui un monde qui a plus besoin de foi que de science. Mais expliquons-nous à fond sur cet épouvantail du mysticisme, que l'on a soulevé bien mal à propos.

Les chevaliers de la raison pure sont assez naturellement les ennemis du mysticisme. Ils ne semblent pas s'apercevoir que, prenant cette position, ils s'insurgent contre l'humanité, où le sens mystique n'a pas cessé de jouer un grand rôle. Ils s'insurgent aussi bien contre eux-mêmes, le culte spécial qu'ils ont pour la raison n'étant pas autre chose qu'une considération mystique de cette raison, qui ne la mérite pas. Le mysticisme est le sentiment que l'homme éprouve naturellement devant le mystère, la considération qu'il a pour le mystère, l'honneur qu'il lui rend, le service qu'il lui fait. Et le mystère dont il s'agit est la grande force spirituelle que l'homme pressent comme agissant dans le monde et en lui-même, la puissance de l'idéal réel qui le pousse, le conduit, l'attire en avant. Le mysticisme est la forme naturelle ou le complément nécessaire de l'intuition profonde qui nous révèle l'esprit, l'infini, le divin, en nous et hors de nous. Il y a du mysticisme dans la contemplation du vrai, dans l'admiration du beau, dans l'amour du bien, toutes choses que nous sentons et voyons plus grandes que nous, et qui restent, dans la clarté qui nous séduit, mystérieuses pour nous. Qu'a-t-on donc à dire contre le mysticisme, et d'où vient qu'on le regarde comme un objet si effrayant, une chimère

si dangereuse? Le mysticisme, c'est la religion; le mysticisme, c'est le respect; le mysticisme, c'est l'atmosphère normale de la vie morale et de la vie sociale; le mysticisme, c'est l'auréole divine de notre humaine misère; et c'est de cela que vous avez peur comme d'un affreux danger pour notre raison! Par quoi donc le remplaceriez-vous, si vous pouviez en priver les pauvres humains? Ne leur auriez-vous pas déjà fait quelque tort en essayant de les instruire à s'en passer?

Enserrés dans l'étreinte de la matière, nous vénérons la puissance de l'esprit qui se manifeste en nous et que, malgré tout, nous pressentons et reconnaissons aussi hors de nous. L'être, le vrai, le beau, le bien sont choses plus profondes que nous ne les voyons, et nous avons conscience de cette profondeur qui nous échappe. Ce n'est pas à tort qu'on a présenté le sentiment religieux et mystique comme étant le sens de l'infini. Mais l'infini dont nous parlons n'est point abstrait, c'est un infini vivant. Le sens que nous en avons est inexprimable; il précède en quelque façon la raison, qui, en s'essayant à le définir, le rétrécit; et l'on peut dire aussi bien qu'il l'enveloppe et la soutient. Il est la lumière supérieure qui, dans toutes les opérations bien conduites de la raison, — nous savons très pertinemment qu'elles ne sont pas toutes

ainsi, — introduit une âme de vérité. Il est, si l'on veut la source de la raison droite, comme il est le principe de la volonté juste; il est la force spirituelle qui, individualisée en chacun de nous, se retourne vers son origine, percevant en même temps l'immensité dont elle est issue, et son infirmité en nous-mêmes; c'est la puissance de l'esprit dans notre fragile humanité. Cette puissance n'est pas hétérogène à la raison, qui sort d'elle pour régler les rapports conscients de notre existence éphémère en ce monde matériel. Elle est, s'il nous plaît encore de le prendre ainsi, la raison, mais elle n'est pas tout entière, et tant s'en faut, dans la raison; car la raison, ce n'est, après tout, que notre intelligence appliquée à ce qui se voit, se pèse et se mesure; et la puissance dont nous parlons supporte notre raison même, comme elle supporte notre volonté, crée notre liberté. C'est elle, au fond, qui empêche la raison de se fixer dans les systèmes étroits qu'elle construit naturellement, et où elle est toujours disposée à s'enfermer. C'est elle qui répugne au matérialisme scientiste où aboutit la raison quand elle s'absorbe dans le monde visible; c'est elle aussi bien qui répugne au fanatisme théologique, c'est-à-dire, encore et toujours, à la raison quand elle s'emprisonne dans une économie conceptuelle de la foi que le pro-

grès humain est en train de dépasser. C'est elle qui est la foi et qui produit la religion.

On a tort de confondre le mysticisme avec le dogmatisme de la foi. Ce dogmatisme, qui est un abus du mysticisme, est en même temps une aberration de la raison. Car ce ne sont pas les mystiques,— et nos rationalistes l'ignorent avec un peu trop d'unanimité et d'entrain, — ce ne sont pas les mystiques qui font obstacle au progrès de la science. Ce n'est pas François d'Assise qui a organisé l'Inquisition, ce n'est pas François de Sales qui a condamné Galilée, ce n'est même pas Fénelon qui a poursuivi Richard Simon. Le mysticisme peut avoir, il a eu ses aberrations, comme la raison a les siennes tous les jours. Mais le caractère mystique de la connaissance humaine en son principe ne laisse pas d'être un grand fait humain, en sorte que vouloir éteindre le sens mystique dans l'humanité serait chose aussi absurde et immorale que de prétendre y éteindre la raison. Il y a un mysticisme sain et normal qui a eu dans le christianisme de magnifiques témoins. Nous venons d'en citer quelques-uns qui sont de présentables échantillons d'humanité. L'on en pourrait citer des milliers d'autres. Or, ce qui caractérise, au point de vue intellectuel, les vrais et grands mystiques, c'est une sorte d'indifférence naturelle, involontaire,

pour les spécialités de la dogmatique traditionnelle, un sentiment profond du mystère de Dieu, qui est le mystère des choses, le mystère de l'esprit, et une grande pitié pour les êtres, surtout pour ces pauvres êtres que nous sommes. L'Inquisition, qui n'a pas fini de terrifier nos rationalistes, et qui fut, du reste, une institution peu morale, une fort mauvaise police de l'esprit,mais qu'on doit juger par rapport à la société et aux circonstances qui l'ont vue naître, l'Inquisition fut une affaire de politique éclésiastique et d'intransigeance théologique; à vrai dire, elle ne fut point suggérée par le sens religieux, par l'esprit chrétien, mais par une façon de rationalisme dogmatique au service de l'impérialisme romain.

Au surplus, les aberrations du sens religieux et moral tiennent à l'infirmité de la raison qui l'interprète,et elles ne doivent pas plus nous faire nier la valeur humaine de ce sentiment que les écarts de la raison même ne doivent nous faire nier la valeur humaine de nos connaissances et de la science. Ne nous lassons pas de répéter que l'humanité n'est point née parfaite, mais qu'elle se fait, qu'elle est à faire. La vraie science n'est point derrière nous; nous travaillons à son avènement, et l'humanité civilisée y travaillera indéfiniment après nous. Il en va de même pour l'éducation religieuse

et morale de l'humanité : cette éducation n'a jamais été parfaite, elle n'est pas faite, elle reste à faire, et elle devra progresser tant que l'humanité vivra. Cette éducation, nous le savons bien, ne se fera pas sans la raison ni contre elle, mais ce que nous aurions besoin de comprendre aussi, c'est qu'elle ne peut aucunement se faire par la raison toute seule, par la simple culture de l'esprit, par le culte de la raison au-dessus de tout. La culture du sens religieux et moral, qui est proprement le sens de l'humanité, y importe d'abord, et une méthode purement rationaliste de l'éducation humaine induirait à une mutilation de l'humanité. Autant dire qu'une telle méthode est inapplicable, et que l'humanité ne manquerait pas de s'y dérober. Les rationalistes ont pu déjà s'en apercevoir. La cause de leur insuccès est dans leur prétention même de faire de la morale avec de la science, de la chaleur avec du froid. Le régime de rationabilité pure auquel ils ont voulu soumettre les hommes est glacial et desséchant comme le vent du nord. L'humanité en a le frisson; par leur fait elle est exposée à se rejeter vers les extrêmes, le matérialisme brutal ou le fanatisme aveugle, qui lui donnent quelque sensation de bien-être.

Prenons donc l'humanité comme elle est, prenons-nous tels que nous sommes, ne traitons pas

uniquement par l'esprit de géométrie un être qui n'est pas tout à fait étranger à l'esprit de finesse. C'est au sentiment religieux et moral que les hommes doivent ce peu d'humanité qu'ils ont jusqu'à présent réalisé. Radicale est l'erreur de ceux qui prétendent fonder premièrement sur la raison et la science un régime parfait de sociabilité, d'humanité, quand toute sociabilité, toute humanité a jusqu'à présent résulté d'une sorte d'inspiration, d'une intuition plus lumineuse au fond et de plus longue portée que toutes les constructions de la raison, le travail de celle-ci n'ayant jamais servi qu'à l'aménagement, à l'organisation pratique de la vie sociale, et le principe de cette vie étant, si on l'ose dire, prérationnel et prélogique. Le progrès moral et social n'est dû que pour une part au développement de la raison et de la science, et ce n'est point pour la partie essentielle et principale.

Si cette assertion semble paradoxale à plusieurs, il suffira de leur rappeler le cas du christianisme, qui, certes, ne procéda pas d'un effort de science rationnelle, mais qui fut un magnifique saut dans un idéal apparemment chimérique, et qui pourtant réussit,contre la raison et la science du temps, sans doute parce qu'il était, au fond, plus raisonnable, plus réellement vrai de vérité humaine

par son esprit de charité, de bonté, de fraternité, que la civilisation rationnelle et dure, plus dure qu'elle n'en avait conscience, au milieu de laquelle il s'implanta. Il s'en rendit maître en s'y adaptant. Ceux qui ont pensé que le christianisme fut le triomphe de la barbarie ne se sont point avisés que la barbarie aurait triomphé sans lui d'une civilisation qui manquait d'âme. Le christianisme, au contraire, a préservé d'un complet anéantissement cette culture rationnelle dont on se fait maintenant une arme contre lui. Le rationalisme avait miné les vieilles religions du monde méditerranéen, mais c'est le christianisme qui a fait faire aux peuples désabusés des anciens cultes un pas en avant sur le chemin de l'humanité. Le rationalisme use les religions, mais il est impuissant à les remplacer. Les religions meurent, la religion ne meurt pas. A présent que nous voyons monter à l'assaut de notre civilisation décadente une barbarie nouvelle, tenons-nous pour assurés que la raison pure sera impuissante à conjurer le danger, et que c'est dans une rénovation du sentiment religieux que se rajustera finalement l'équilibre de l'humanité.

On objectera, on ne peut pas se dispenser d'objecter, nous nous objectons que le sens mystique a toujours été créateur d'illusions et qu'il sem-

blerait comporter presque nécessairement une part de chimère. C'est qu'il comporte un idéal, qu'il implique une aspiration vers le mieux, qu'il se dessine un but en avant de la réalité présente, qu'il s'élance d'abord vers ce but sans compter avec les difficultés de la réalisation. Il appartient à la raison pratique de le contrôler, de donner à son effort des objets déterminés et immédiatement réalisables. La raison, sans un idéal religieux et moral, est courte de toutes parts, et non seulement par quelque endroit. Le sentiment religieux, sans le contrôle de la raison, se perd dans le vide,tombe dans l'absurde. Les deux se font contrepoids, et l'un ne saurait détruire l'autre sans se faire tort à lui-même. Si la raison veut faire grief au sens religieux des illusions qu'il a entretenues et qu'il entretient encore dans le monde, on peut aussi bien demander compte à la raison de ses erreurs innombrables et de sa pédantesque assurance, de l'illusion qu'elle aussi se fait sur son propre pouvoir et sur la portée de ses acquisitions, de sa déplorable facilité à prendre ses hypothèses pour des réalités et ses partis pris pour des principes indiscutables. On pourrait remontrer à cette raison superbe qu'un manque de logique est assez souvent l'unique chance qu'elle se laisse de tomber dans le vrai.

L'illusion mystique n'est pas la vérité humaine, mais on pourrait presque se demander si elle n'en est pas, dans une certaine mesure, la condition, presque la forme naturelle, eu égard à notre infirmité, parce que nous ne pensons l'esprit, la réalité supérieure, l'idéal réel, qu'en images analogues mais inférieures à leur objet. Cet objet, pourrait-on dire, est infiniment plus vrai que les images par lesquelles nous essayons de le représenter. Ce n'est point motif pour entretenir délibérément des illusions constatées, mais c'est motif suffisant pour regarder sans colère, quand elles sont inoffensives, des illusions que nous ne pouvons partager, et pour que nous prenions garde, en corrigeant ces illusions chez nous et dans les autres, de ne point léser la vérité supérieure dont ces illusions sont le symbole imparfait. Le rapport de l'illusion mystique et de la vérité humaine pourrait bien être à peu près le même que celui qui existe entre nos pensées en général et la vérité des choses qu'elles concernent. C'est un point que nous recommandons à la méditation des philosophes. En tout cas, il importe au bien de la pauvre humanité que la raison corrige l'illusion mystique, et que le sens mystique corrige la fatuité de la raison.

Quand on regarde impartialement, d'assez haut et d'assez près, la nature humaine telle que nous

la pouvons voir, l'histoire humaine telle qu'il nous est donné de la connaître, on est induit à penser que l'évolution générale de l'humanité procède d'une force intime,antécédente et supérieure à tout contrôle réfléchi de l'humanité sur elle-même, et que néanmoins ce contrôle exerce une influence sur l'évolution, soit pour la seconder soit pour l'entraver. Ce contrôle réfléchi est ce qu'on appelle communément raison. La force intime dont nous parlons,et qui porte la raison même,n'est pas une puissance aveugle; elle aussi, elle d'abord, est lumière, lumière et chaleur, lumière et vie. La raison, qui l'adapte aux lourdes conditions de notre existence dans le monde de la matière, l'appesantit en la réglant, et cette détermination, qui est un rétrécissement, est indispensable. Mais la raison ne peut vouloir se substituer à cette puissance sans se priver elle-même de sa substance spirituelle. La raison est comme une incarnation de l'esprit, mais elle n'est sans lui qu'un corps sans âme et un simulacre d'intelligence.

V

Ainsi nous appelons *religion* la *foi* au sens moral de la vie; le *respect* de cette signification morale et de tout ce qu'elle peut impliquer quant à l'ori-

gine, à la valeur et à la consommation de cette vie spirituelle ; enfin le *dévouement* sincère et profond à l'humanité en qui cette vie spirituelle s'est développée et où nous comprenons que notre devoir est de la perfectionner de plus en plus.

Nous disons *foi*, parce que la signification morale de la vie n'est pas une donnée de simple raison ni d'expérience vulgaire, qu'elle est plus sentie que démontrée, plutôt intuitivement évidente que savamment déduite; parce que, pratiquement, l'influence du sens moral sur notre activité devance toute démonstration et prime tout effort de notre logique pour la justifier ou la combattre ; parce que le fond de notre être moral est l'esprit, non précisément la raison, et qu'il est à l'égard de notre moi conscient comme la source mystérieuse d'où sort celui-ci, qui ne la pénètre pas à fond; parce que les principes de la vie morale nous dominent plus que nous ne les dominons, qu'ils se laissent plus facilement voir qu'enfermer dans nos définitions, que ce ne sont pas de simples énoncés de connaissance, objets de notre réflexion, mais comme des formes vivantes d'activité spirituelle, comme un mystère de vie supérieure où repose notre confiance, où nous trouvons consistance et appui parmi les divers accidents et travaux de notre existence.

Nous disons *respect*, parce que tout ce qui touche

à cet objet de la vie morale n'est pas matière de considération purement intellectuelle, de conviction théorique, et n'appartient pas à un ordre où nous nous sentions maîtres et dominateurs, comme dans l'ordre de l'expérience proprement rationnelle et scientifique, mais à un ordre qui nous dépasse et où nous expérimentons la dépendance, la petitesse, l'infirmité de notre être individuel. La préoccupation du moi tient une grande place dans les religions supérieures, parce que c'est dans l'individu que s'approfondit la vie de l'esprit; mais l'apothéose du moi est une aberration, une perversion du sens religieux. Ce qu'il y a de meilleur en nous n'est pas de nous. Les grands objets qui nous ravissent ne sont pas nous. Nous n'avons pas à être fiers de les avoir vus, car ce n'est pas de notre grâce que nous les voyons. Dans nos moments de plus grande liberté intérieure, nous sommes agis, si l'on peut dire, plus que nous n'agissons. L'humilité des saints n'est pas une simulation. Nous sommes toujours au-dessous des grandes causes que nous servons, et nous ne valons que par elles. Le religion est la sphère des objets vénérables. La vraie religion n'est pas *autocentrique*, mais *théocentrique* : l'individu s'efface devant l'universel, il se perd dans l'idéal qu'il veut servir.

Nous disons *dévouement*, parce que la religion

est devoir et que la somme du devoir est le dévouement. La raison nous enseigne que, la société humaine étant de nécessité, l'établissement n'en est viable que par la coopération, chacun y apportant sa part de travail utile et s'interdisant de léser autrui. Échange de bons offices et conciliation d'intérêts réciproquement satisfaits. Mais ce programme, qui paraît de sagesse élémentaire, n'est que théorique : en réalité, ce n'est pas sur un simple équilibre d'intérêts que subsistent, vaille que vaille, les sociétés humaines. Les hommes ne sont pas des pions disposés sur un échiquier et y opérant automatiquement des mouvements prévus, qui amènent sans faute le résultat visé. L'échiquier du monde n'est point uniforme, et il n'est pas seulement varié, il est variable et sujet à mille accidents. Les hommes ne sont pas non plus des agents dont on se puisse flatter qu'ils rempliront exactement telle tâche pendant tel temps. Si bien construite que soit la machine sociale, — et elle ne le sera jamais si parfaitement qu'il n'y ait lieu de l'améliorer sans cesse, — il ne manquera jamais de s'y produire mille détraquements, petits ou grands, soit par la force des choses, soit par l'insuffisance des hommes ; car les individus aussi, volontairement ou involontairement, par accident, par faiblesse ou par lâcheté, failliront à leur tâche.

On aura beau mesurer les heures de travail, abolir les classes, niveler les positions : jamais, jamais la mesure de juste labeur et de renoncement personnel ne pourra être fixée de telle sorte qu'il ne soit indispensable de faire incessamment appel à la bonne volonté de tous et au dévouement extraordinaire d'un très grand nombre. En partant de l'idée, réellement fausse, paradoxalement absurde, que tous les hommes se valent intellectuellement et moralement, l'on peut décréter théoriquement qu'ils se partageront par quantités exactement égales le travail, les avantages, les charges de la société,la vie réelle ne s'enfermera point dans ces cadres symétriques, l'édifice ne tiendra, tout comme les sociétés actuelles, que par le courage et le dévouement de ceux qui ne compteront pas leur peine, et dont le dévouement, l'esprit de sacrifice ne connaîtra d'autre mesure que celle de leur pouvoir. C'est sur le dévouement qu'ont été, que sont, que resteront fondées la famille, la cité, la nation, l'humanité. Un juste équilibre d'intérêts les fait et les fera subsister; mais il n'y aura jamais pour sauvegarder cet équilibre des intérêts que le dévouement des plus aptes et des meilleurs. C'est par le dévouement des siens que l'humanité grandit. Et la source du dévouement est dans le sens moral de l'humanité.

Foi, respect, dévouement, ces trois aspects de la religion, ces trois éléments du devoir ne sont, certes, point irrationnels, ils ne sont point l'absurdité nécessaire, ils sont la lumière supérieure de notre existence, l'évidence la plus profonde, la vérité la plus claire. Ils ne sont point rationnels au sens vulgaire du mot, n'étant pas un produit de la simple raison; ce ne sont pas des connaissances communes ni seulement des connaissances ; ils tiennent de l'élan vital d'où procède la raison même; ils sont de l'âme. Nous les appelons *religion* précisément parce qu'ils sont d'un autre ordre que celui de notre commune activité, parce qu'ils appartiennent à l'ordre du sacré, comme disent certains sociologues, à l'ordre du social et de l'humain. Quand nous y regardons d'assez près, nous voyons bien que cela n'est pas de notre invention personnelle, que cela ne vaut point par notre adhésion, mais que c'est notre adhésion qui nous fait participer à la valeur de ces choses; que c'est le trésor accumulé de la vieille humanité, l'espoir de l'humanité future, qui par là nous sont remis; qu'il y aurait fatuité à nous de nous en regarder comme les arbitres, bien que nous en devenions les dépositaires et les interprètes. Tout cela vient de plus haut que nous, c'est l'esprit de l'humanité qui passe en nous.

Que les sages de tous les siècles aient plus ou moins contribué à la formation de ce capital d'humanité, il n'y a pas lieu de le contester; mais ils n'ont point créé ce capital, et ce n'est point d'eux qu'est venue la contribution la plus efficace. C'est par les religions que s'est perpétuée et qu'a progressé la religion. Notre idéal humain est l'idéal chrétien, celui qui a fait notre civilisation, critiqué plutôt qu'amendé dans les derniers siècles, et qui aurait besoin, pour prendre consistance dans son élargissement, de se faire plus religeux et plus moral, sans rien sacrifier des droits de la raison et de la science, mais en cessant d'être éperdument rationaliste et de s'épuiser dans cette prétention.

On abuse facilement les hommes en leur parlant à tort et à travers d'une liberté de penser que plusieurs entendent comme la faculté arbitraire de penser ce qui leur plaît et de ne tenir à aucun principe supérieur de conduite morale. On les égare de même en leur parlant inconsidérément de leur indépendance native, comme si le devoir n'était pas la loi de l'homme, et que la vraie liberté du vouloir ne fût point à acquérir par un effort constant vers le bien, comme celle de l'esprit n'existe réellement que dans la recherche loyale de la vérité. L'autonomie de l'individu est un leurre, si on ne la considère comme étant à réa-

liser par un travail patient de l'homme pour surmonter ses ignorances et ses faiblesses, en s'élevant vers un idéal humain qui le domine et qui le dépasse, par lequel, dans la mesure où il s'y soumet, il est véritablement émancipé de son infirmité. Si l'on veut la justice sociale et la Société des Nations, il est besoin de parfaire grandement l'éducation morale de l'humanité.

III

L'Illusion mystique et la vérité humaine[1]

A diverses reprises, au cours de nos précédentes études, nous avons rencontré le problème fondamental de la philosophie religieuse et de la philosophie en général, celui de la connaissance que l'homme peut avoir de l'esprit qui travaille en lui, c'est-à-dire de la connaissance la plus profonde qu'il puisse avoir du monde et de lui-même. Ainsi, au terme de nos recherches sur le sacrifice, en constatant l'immense illusion qui, de siècle en siècle jusqu'à nos jours, a perpetué l'action sacrée, et les avantages moraux et sociaux dont cette institution, par elle-même dépourvue de sens et d'efficacité, a été le moyen ou l'occasion, nous

1. Leçon d'ouverture du cours d'Histoire des religions au Collège de France, prononcée le 4 décembre 1920; publiée d'abord dans la *Correspondance de l'Union pour la Vérité*, avril-mai 1921.

nous sommes incidemment demandé si telle ne serait pas la loi du progrès humain : acheter par beaucoup d'illusions un peu de vérité, par des disciplines plus ou moins absurdes un peu de moralité. La même question nous poursuit depuis que nous nous appliquons à l'examen des origines chrétiennes. Plus nous avançons dans notre analyse du mouvement chrétien, plus il nous apparaît que le christianisme a eu pour point de départ, non un fait tout divin et incomparable, ni une simple expérience morale, mais une sorte de vision mystique, éminemment contagieuse, servie par une exégèse aussi visionnaire que la foi même qu'elle défendait, consignée dans une littérature de mythe et de fiction. Cependant nous savons, et par l'expérience de l'histoire et par notre expérience personnelle, que le christianisme a été, qu'il reste encore, en son déclin, une très grande force religieuse et morale. C'est même à propos du christianisme que le problème religieux se pose parmi nous avec une particulière acuité. Si nous y revenons aujourd'hui, c'est afin d'orienter notre voie par la considération synthétique d'un sujet qui est nôtre et que nous ne nous flattons point d'épuiser. Essayons donc de mieux voir d'où procède l'illusion mystique et comment elle a été fatale, on pourrait presque dire comme elle nous est naturelle;

comment aussi elle a toujours enfermé un élément de vérité religieuse et morale, qui est allé grandissant dans des religions toujours périssables; enfin comment cet élément, idéal mystique d'humanité, dont la raison fournit la définition pratique, semblerait être, en son origine et dans son progrès, une intuition, de moins en moins imparfaite, de la réalité qui nous presse, de la vie qui nous pousse, de l'humanité qui doit être et du monde qui se fait.

I

L'illusion mystique résulte apparemment de l'impression produite sur l'homme par l'univers qui l'environne et semble le dominer; et cette impression est d'autant plus poignante et plus profonde que l'homme se sent plus réellement et plus complètement impuissant. Elle n'aboutit toutefois à une illusion que par l'infirmité de notre nature; car elle est, après tout, une expérience, et c'est par le défaut de notre raison que la définition intellectuelle de cette expérience se trouve inexacte. Mais l'homme est prompt à la définition, parce qu'il a besoin d'agir, et que ses définitions règlent jusqu'à un certain point son action. A la vérité, il n'aurait pas besoin de définitions si ses gestes

étaient uniquement gouvernés par l'instinct et la sensibilité, comme le paraissent être ceux des animaux. L'homme est devenu très raisonneur et quelque peu raisonnable par le développement qu'ont pris, dans la vie sociale, et son intelligence et les communications intellectuelles que traduit sa parole. Nous voyons dans la vie animale l'exercice de la parole extrêmement limité parce que celui de l'intelligence dans les rapports sociaux de l'espèce y est extrêmement réduit. L'exercice de la raison et de la parole chez l'homme est en proportion directe avec le développement et la complexité de ces rapports, développement et complexité qui sont coordonnés à la situation du groupe humain, et non seulement à celle de l'individu, vis-à-vis de l'univers ambiant.

C'est chose remarquable, en effet, que l'adaptation, dans les sociétés primitives, de l'économie sociale à l'idée qu'on se fait de l'économie universelle. Apparentement des clans humains à des espèces naturelles, animales et végétales, existant dans le même milieu; considération pour ces espèces dont on vit et que l'on traite en puissances, ayant égard à ce que nous appellerions leur esprit; même considération pour les éléments du cosmos, eau, sources, fleuves et mers, phénomènes atmosphériques, corps célestes et disposi-

tion du firmament. On cite telles tribus d'Amérique et d'Australie dont les campements sont dessinés d'après la carte du ciel. L'homme se place naïvement au centre du monde, et l'on ne saurait dire s'il en conçoit l'ordre d'après celui de sa tribu, ou bien s'il règle l'ordre de sa tribu d'après celui du monde : la vérité doit être que les deux concepts n'en font qu'un au fond, élaboré par l'homme social, c'est-à-dire par l'homme s'organisant socialement dans le monde et pensant socialement et l'univers et lui-même. C'est pour le besoin et le commerce de la société, tels qu'il se les figure et les pratique, qu'il se forme une idée du monde, qu'il définit les êtres du monde et qu'il interprète son rapport avec eux. Définitions hâtives, construites sur des imaginations enfantines ; réglementations qui nous semblent arbitraires, mais qui ne laissent pas d'être en coordination logique avec ces conceptions fantaisistes. L'homme, nous venons de le dire, a commencé par être raisonneur plutôt que raisonnable, et, même au point de son évolution où nous le voyons parvenu chez les peuples dits civilisés, il est encore bien moins raisonnable que raisonneur.

Toujours est-il que, à ce premier stade, le plus osbcur et le plus décisif dans l'histoire humaine, remontent, avec les lois de la pensée, et le bagage

rudimentaire de ce que nous appelons connaissances religieuses, et le modeste attirail de ce que nous appelons moralité. De là viennent « les esprits », originairement doubles des hommes et doubles des choses, créations d'une intelligence lourde, qui attribue à l'image, au songe qu'elle se fait des choses et d'elle-même, une sorte de consistance, de subsistance relativement indépendante des choses que le songe figure, et de celui même qui a rêvé le songe. La pesanteur de ce rêve provient de ce qu'il a été formé par un animal à peine conscient; la définition qui en a été faite et qui achève de lui donner corps est pour le commerce social dans lequel et en vue duquel le rêve a été formé. Et voilà pour des siècles, pour toujours peut-être, l'homme environné de fantômes qu'il a lui-même créés et qui le tiennent en respect. Car il traite ou il croit traiter avec eux, et il se gouverne d'après eux. C'est par rapport à eux et pour leur donner satisfaction que sont institués les *tabous*, ébauche de la morale, forme primitive de la discipline humaine et du dressage de l'animal en homme. Alors aussi commencent la divination et l'inspiration : il y a des signes qui annoncent et déterminent; il y a des animaux qui savent et qui disent; chose plus étonnante et plus inquiétante, il y a des esprits, esprits de morts

ou esprits de la nature, il n'importe, qui s'emparent des individus, parlent par eux. Affaire de suggestion personnelle, disons-nous aujourd'hui; et sûrement il y a suggestion, mais le procédé en est mystérieux, et la suggestion n'est point si personnelle qu'il nous plaît de le dire, car elle sort d'une idée socialement acquise et d'une préoccupation collective. Alors enfin naît la magie cultuelle, instituée par les anciens, enseignée par les esprits, et appelée à un si grand avenir, puisqu'elle est le point de départ non seulement de tous les cultes, mais, jusqu'à un certain point, de tous les arts et de toutes les sciences. Ainsi l'homme est équipé pour de longs voyages au pays de la chimère, tout en croyant l'être pour conquérir, avec sa raison, tout le royaume de la vérité. Nous ne pouvons le suivre en ce moment dans le détail de ses interminables pérégrinations : la seule histoire, même la plus abrégée, des théologies, des morales et des liturgies, nous retiendrait trop longtemps.

Suivons seulement en ses grandes lignes l'évolution de la pensée mystique. Déjà chez les naturels australiens se rencontre un esprit du ciel qui est en même temps un esprit de l'initiation, l'esprit qui là-haut fait grand bruit avec son tonnerre, et qui fait ici-bas les hommes, présidant à leur intro-

duction dans la vie sociale et réalisant en eux la perfection de leur humanité. C'est déjà presque le dieu tribal et le dieu national. Nous disons « presque », parce que cet esprit n'est pas encore honoré d'un culte divin. L'on y viendra : la vie sociale se perfectionnant et se compliquant, ses intérêts se diversifiant et grandissant, son caractère se faisant plus profond, les hommes devenant moins rudes et meilleurs, les esprits s'en ressentent, ils sont plus puissants, plus serviables, ils sont aussi mieux servis, ce sont des dieux. A l'économie plus graduée du monde humain correspond celle du monde divin, avec hiérarchisation des esprits, plus ou moins subordonnés au dieu national. Les lois humaines se multiplient et tâchent d'être justes, mais ce sont toujours les dieux qui les sanctionnent. Les dieux ont fixé jusqu'aux règles de l'agriculture : les Grecs les devaient à Déméter ; mais on peut aussi bien lire dans *Isaïe* (XXVIII, 23-29) que Iahvé les a prescrites aux Israélites. Ce sont les dieux qui envoient les présages, ce qui n'empêche pas la divination de devenir, en certains lieux, presque une science par la méthode; l'inspiration se règle quelque peu, mais les organes de la divinité n'en deviennent que plus influents; en Israël, ce sont eux qui conduisent quelque temps la nation, au lieu d'être au service du pouvoir mo-

narchique. La magie cultuelle se transforme en service divin, sans que l'on cesse pour cela de lui attribuer une action sur la marche des choses naturelles. L'illusion mystique est moins naïve qu'à l'âge primitif, elle s'est spiritualisée plus ou moins et moralisée; on ne peut pas dire qu'elle ait diminué; elle irait plutôt en augmentant, bien qu'elle soit plus raisonnée; car les mythologies et les théologies, avec leurs dieux plus abstraits des réalités de l'univers, sont, en quelque façon, plus chimériques, tout en étant apparemment plus logiques, et aussi plus prétentieuses, mais, en même temps, à d'autres égards, plus vraies que le magisme des cultes primitifs.

Mais voici venir les grandes religions qui s'offrent à sauver les hommes pour l'éternité. L'Inde a pensé profondément. Le Bouddha décrète que tout est vanité. Il avait raison, le Bouddha ; mais comme aussi bien il avait tort ! Car il concluait : absorbons-nous dans le non-être par la puissance de la réflexion et de la volonté, afin d'échapper au mal de vivre. Singulier remède ! Que ne prescrivait-il le suicide universel comme unique moyen de salut pour l'humanité ? La vie, heureusement, à toujours été jusqu'à présent plus forte que la logique des hommes et ne leur a pas permis encore de se détruire tout à fait. Le bouddhisme n'en fut

pas moins un prodigieux effort, que soutenait une prodigieuse illusion, une discipline de l'anéantissement qui favorisait l'adoucissement des mœurs; et il aurait voulu corriger les aberrations du polythéisme vulgaire ; en fait, cette splendide folie s'y adapta plutôt qu'elle ne les diminua, et tout au plus en a-t-elle modifié avantageusement l'esprit. Que si, d'autre part, nous passons, nous osons passer au christianisme, que trouvons-nous ? Ce n'est plus la chimère du néant vainement poursuivi, une réaction illusoire contre l'illusion mystique, mais c'est le comble même de cette illusion. Combien déconcertante est son idée initiale, qui pourtant n'a jamais déconcerté les croyants, l'idée du prochain avènement de Dieu pour faire régner la justice sur la terre et présider par son Christ au bonheur des saints ! Et si le règne messianique était un songe d'enfant, que dire de l'eschatologie compliquée par laquelle on l'a remplacé, résidu et synthèse des mythologies antiques, du rêve juif de la justice et du rêve païen de l'immortalité? Que dire de l'audacieuse théologie qui a cru pouvoir élucider par ses mythes de la création, de l'incarnation divine, du péché originel et de la rédemption, le mystère du monde et le mystère de l'homme, quand elle ne connaissait ni le système de l'univers ni l'histoire réelle de l'humanité? Que

dire de la contagion d'ascétisme qui, dès les premiers siècles, a sévi, parce qu'on se faisait de la vie présente une idée qui n'était pas sensiblement plus exacte que celle du Bouddha? Que dire de la magie cultuelle, simplification, idéalisation relative des vieilles économies de sacrifice, mais magie toujours, et qui a recueilli, pour ainsi dire, en se les subordonnant, toutes les superstitions du monde méditerranéen? Que dire enfin de la théocratie et du régime absolutiste de l'Église romaine, avec son pontife infaillible, qui réussit, même médiocre, à n'être point écrasé sous les privilèges exorbitants dont il a été investi? Développement indéfini de mysticisme, alimenté par une merveilleuse légende. Quand on en est détaché, l'on se demande comment cela put se constituer, tenir et durer. Et cela s'est constitué, et cela tient, et cela dure, comme a duré l'illusion mystique depuis les débuts de l'humanité. Voilà le fait.

Il n'y a pas là que de la chimère; mais chimère il y a, et fatalité de la chimère. L'illusion mystique s'est imposée en quelque sorte à l'humanité naissante, et elle n'a pas cessé de s'imposer à elle avec une telle force que l'humanité n'a jamais réussi à s'en débarrasser. L'humanité ne peut la secouer sans se faire violence à elle-même; de plus, elle ne l'a jamais corrigée que pour changer de rêve;

on peut dire que l'illusion mystique domine encore l'humanité comme si elle en était de droit souveraine. Assurément cette persistance de l'illusion mystique est due pour une bonne part à la pesanteur et à la paresse de notre intelligence. C'est la dureté de nos cerveaux qui perpétue les vieux songes et les vieilles superstitions. Cependant il y a, malgré tout, un renouvellement perpétuel de l'illusion mystique, et la force de cette illusion n'est pas faite uniquement de notre inertie ; le sens mystique de l'humanité paraît être aussi bien une puissance de mouvement, et ce n'est point sans motif qu'on l'a qualifié sens de l'infini. D'où vient qu'il n'a jamais été satisfait de ses acquisitions, qu'il a toujours été soucieux de les réformer, de les perfectionner, qu'il vit à la fois de tradition et de révolution, qu'il s'entretient de confiance et d'inquiétude, qu'il garde, à travers toutes les fantaisies dont il se nourrit, une vertu de rajeunissement et de progrès ? La force intime et la faiblesse de ses constructions sont également surprenantes et semblent lui rendre un témoignage contradictoire. Nous aurions donc à nous expliquer en même temps et la pérennité grandissante de cette force, et la caducité au moins relative, et relativement inévitable, de ses effets.

II

Que l'homme ait toujours pensé, qu'il pense encore trouver dans la religion les plus grands avantages, le fait n'est pas douteux; mais les avantages pourraient être aussi inconsistants que les objets chimériques dont ils sont supposés dépendre. Ce qui importe est de découvrir l'avantage positif et indiscutable qui a pu exister, qui existe, pour l'humanité, dans le mysticisme religieux. Or il est certain que l'illusion mystique consacre et conserve les formes de la vie sociale, les ébauches d'humanité que notre espèce animale s'efforce à produire. Organisations médiocres et rudimentaires au début, coutumes singulières auxquelles on est parfois embarrassé de trouver un sens. La raison générale, dont les applications n'ont pas laissé d'être souvent défectueuses, est l'intérêt des groupes humains et des individus qui les composent. Les formes de la vie sociale ont été conçues en systèmes de protection pour cette vie, et leur progrès consiste à avoir de plus en plus égard à la protection des individus dans la collectivité : c'est un dressage de l'humanité pour le bien de l'humanité même. La religion y a tou-

jours présidé, et, dans les religions les plus hautes, elle prétend faire à chaque homme de bonne volonté un sort éternel de bonheur par la justice. Dans cette conception de la vie est impliquée l'idée d'un ordre humain d'où dépend la félicité des sociétés et des individus.

Cet ordre est, en effet, la condition indispensable de toute société. Il est censé dans chacune la forme normale de l'humanité; si imparfait et si insuffisant, si brutal encore qu'il puisse être, il est réellement la forme d'humanité qu'il prétend être; car, à son degré le plus humble, il exige, il provoque, il entretient le sens humain par excellence, celui de la solidarité, de la fraternité, de la communauté, de l'unité morale dans la société, du dévouement de chacun à la conservation de tous, et réciproquement. Quelque chose de cette solidarité peut exister chez certains animaux, mais pas avec cette conscience progressive du devoir social, pas avec cette faculté indéfinie de perfectionnement moral que nous pouvons constater dans l'ordre de la société humaine. C'est aussi bien de cet ordre et de cette solidarité que procède le sentiment de l'honneur humain, de la valeur de l'homme et de sa dignité. Tout cela d'ailleurs est mystiquement compris, vaguement défini, à moins que ce ne soit fantastiquement

exagéré. Car on ne voit rien de plus haut que cet ordre où l'on est accoutumé de vivre, et l'on regarde volontiers le peu qu'on a de culture humaine comme étant la perfection de l'humanité. L'homme n'a grandi qu'en s'en faisant beaucoup accroire, mais tout de même il a grandi peu à peu.

Quand il se tient encore pour frère des animaux, des plantes et des éléments, il a déjà cette considération mystique de la société, sorte d'Église perpétuelle qui comprend les morts et les vivants ; il a ce sentiment du devoir social, qui lui fait accepter sans murmure, on dirait presque sans qu'il s'en aperçoive, les plus pénibles renoncements; il a cette notion de la dignité humaine, qui tourne chez les faibles en vanité, mais qui est aussi bien chez les meilleurs la condition de leur force. Tout cela s'élargit quand l'homme se trouve membre d'une société plus haute, censée instituée et protégée par les dieux, quand la conscience sociale est une conscience nationale, fière de son passé, confiante en son avenir, quand la vie a plus de sens humain par l'adoucissement des mœurs et le développement des arts. Tout cela encore est plus noblement humain lorsque le sentiment de la fraternité humaine franchit les limites étroites de la nationalité, que se fait jour l'idée d'une humanité universelle, rassemblée dans l'unité de Dieu, assurée par

lui de son immortalité, ayant pour première loi en ce monde la charité. Tout a grandi réellement : l'idée de la société humaine, de son objet, de sa fin; l'idée du devoir, et quant à son étendue et quant au caractère de son obligation; le sens moral, et quant à sa finesse, et quant à sa puissance de désintéressement; enfin le sens de la valeur spirituelle qui appartient à l'humanité, et cette valeur même, la personnalité humaine, qui a commencé par n'être guère plus qu'une ombre, ayant fini par devenir une âme. Il y a, en vérité, une marche ascendante de l'idéal humain, d'un idéal religieux et moral, qui fait le prix de la vie humaine, qui fait l'humanite.

Mais c'est un idéal, et combien fragile à tous les degrés de son évolution ! Idéal ou rêve? La question se pose, parce que si l'idéal est beau, les réalités sont tristes et scandalisent notre courte raison. A y bien regarder, aucun ordre ne dure, aucune solidarité n'a préservé jusqu'à présent les sociétés de la décadence et de la ruine; aucun idéal n'a résisté à l'usure du temps, au choc des événements, à la critique des hommes. Les croyances des sociétés primitives, leurs sacrements magiques, leurs coutumes ancestrales s'évanouissent au contact de la civilisation. Les religions nationales sont également minées par le progrès des intelligences

dans les sociétés qui les portent, et elles s'effondrent par les changements politiques, le mouvement des relations internationales, la rencontre des religions à tendances universalistes : ainsi les vieilles religions du monde méditerranéen ont été minées par la science hellénique, confondues dans l'empire romain, ruinées par la concurrence du christianisme. Et le christianisme lui-même, ne l'avons-nous pas vu compromis d'abord par ses hérésies et ses schismes, corrompu dans notre monde occidental par sa propre puissance, incapable de retenir les peuples qu'il avait instruits, menacé de toutes parts par un flot montant d'incrédulité ? Ne dirait-on pas que l'histoire de l'idéal religieux se ramène à la faillite de toutes les religions ?

Encore cette accumulation de ruines n'est-elle pas ce qu'il y a de plus douloureusement inquiétant pour l'avenir de l'humanité. Qu'importe que les religions tombent, si la religion subsiste toujours plus pure, et si l'idéal devient plus efficace en même temps que plus large et plus exigeant ? Le plus troublant est que le progrès peut sembler non seulement lent, mais peu solide et peu profond, comme si la discipline imposée à l'animal humain n'était jamais que superficielle et n'empêchait pas la bête à chaque instant de se réveiller, soit dans

les individus, soit dans les masses. Les hommes se mangeaient, ils se mangent encore dans les sociétés inférieures; ils se mangent tout en ayant déjà l'idée assez nette de ce qui est et de ce qui n'est pas à faire. Cela nous paraît horrible ; mais ne méprisons pas trop les anthropophages. Ce n'est pas chose plus morale en soi de tuer un homme que de le manger. Cependant nous admettons tous, force nous est d'admettre que les meilleurs sont obligés de tuer, en certaines occasions, ne serait-ce que pour n'être pas tués. Et l'on a pu voir quelquefois des gens qui annonçaient la paix au monde se faire, pour commencer, d'enragés massacreurs. La guerre est restée jusqu'à nos jours une façon d'exercice naturel entre les peuples, bien que cet exercice soit devenu de plus en plus ruineux. On l'accepte encore comme la solution la plus simple des conflits internationaux, bien qu'elle soit, en réalité, de plus en plus, le fléau de tous les peuples et qu'on en constate l'épouvantable stérilité. Car les hommes ont perfectionné admirablement les moyens de s'exterminer; encore un petit effort, et il sera possible de désoler presque en un clin d'œil des contrées entières; l'on peut même espérer que, le progrès aidant, le moyen se découvrira d'anéantir rapidement toute l'espèce.

Il semblerait donc que l'exaltation morale de

l'homme soit quelque chose de relatif et de fugitif, un élan qui tombe, un pas en avant que rachète un autre pas en arrière, un effort ascensionnel que compense une chute. Ce sont les progrès mêmes d'une civilisation savante mais matérielle qui rendent la guerre et plus inévitable et plus terrible. La plus affreuse guerre que l'histoire ait connue, la plus insensée de toutes, est celle que les peuples chrétiens viennent de se livrer entre eux et qui pourrait bien, nonobstant certaines apparences, avoir consacré définitivement la faillite du christianisme. Un grand idéal y fut déployé, de grandes forces morales y furent dépensées, de nobles âmes s'y jetèrent, la fleur de notre humanité y fut consumée. Est-ce l'idéal qui a triomphé? Ne serait-ce pas lui qui aurait été finalement vaincu, si toutefois il peut l'être? La paix tourmentée et troublée que nous voyons lui a tendu de dangereux pièges. On voulait la liberté des peuples opprimés; et les peuples libérateurs ont témoigné çà et là quelques volontés de conquête, les peuples libérés semblent eux-mêmes étonnés de leur liberté, ne sachant comment s'y tenir; et il y a des peuples non libérés qui s'impatientent. De grands et beaux principes ont été arborés pendant la guerre; on a pu voir ensuite se manifester de grands appétits. Les meilleurs des nôtres sont tombés avec l'espoir d'inau-

gurer par leur sacrifice une ère nouvelle. Cette ère nouvelle ne se lève point encore, et nous revoyons surtout de vieilles convoitises, le débordement des appétits égoïstes chez les nations et chez les individus, un amour effréné du gain, un grand désir de jouissances, un sensible déclin de la moralité publique, cependant que des peuples entiers crient misère et famine. La grande voix d'humanité qui s'était fait entendre dans les dernières années de la guerre s'est tue subitement, comme brisée. De morale humaine il n'est plus question, mais d'intérêts. Cependant la révolte couve un peu partout; les nations lasses répugnent au travail ; une menace grandit contre l'ordre des sociétés. L'humanité fatiguée s'arrête, comme incertaine de sa route, anxieuse et défiante, peu sûre d'elle-même et de ses conducteurs, n'ayant plus le courage de l'espérance.

La lumière se fera-t-elle dans ce chaos ? Se créera-t-il un idéal nouveau, plus ferme et plus durable que les antiques symboles ? Une humanité meilleure surgira-t-elle de cette confusion ? Nous tâchons de croire à l'avenir, et nous y croyons, parce que nous ne nous voyons pas d'autre raison d'être. Mais quelle sombre histoire que la nôtre ! Quelle lourde chaîne que celle de nos iniquités ! Quelle énorme fantasmagorie que celle de nos

vieilles illusions ! Quelle incertitude que celle de notre condition ! L'histoire du passé est celle de nos innombrables déceptions : que pourra bien être celle des temps qui attendent nos successeurs ? N'y aurait-il pas moyen de tracer un chemin plus sûr à notre race vagabonde ? Y pouvons-nous quelque chose ? Ne sommes-nous pas emportés dans un immense tourbillon où chacun de nous est l'imperceptible grain de poussière que le vent pousse et qui se perd dans la nuit éternelle ? « L'esprit », dit l'Ecriture [1], « souffle où il veut, et l'on ne sait ni d'où il vient, ni où il va. » C'est là justement ce qui rend si précaire notre existence. Nous ne savons pas très bien où le vent nous pousse.

Mais, au lieu de nous abandonner à un scepticisme stérile, serrons d'un peu plus près notre problème et tâchons de voir si la grande force, mystérieuse et insaisissable, qui mène le monde et l'humanité, n'est pas aussi notre force et notre ressource infinie. Après tout, dans cette évolution humaine, si imparfaitement et superficiellement connue de nous, nous distinguons assez bien deux éléments ou deux aspects. Il y a, certes, le chaos que nous venons de dire, il y a la bête humaine mal muselée, toujours cruelle et sanguinaire, sous

1. *Jean*, III, 8.

le raffinement de ce que nous appelons civilisation; il y a les ruines de tous les peuples déchus, de toutes les religions déjà mortes, il y a les tares des sociétés contemporaines, avides et impuissantes, il y a le fléchissement moral des peuples épuisés, il y a, il paraît bien y avoir, la banqueroute des vieilles religions, leur impuissance à résoudre les problèmes du temps présent et à se sauver elles-mêmes. Il y a tout cela. Mais il y a aussi, avec tout cela, malgré tout cela, à travers tout cela, le mouvement ascendant de l'esprit, mouvement toujours faible en apparence, jamais vaincu, ou du moins toujours renaissant de ses défaites; il y a le besoin de vie morale, plus ou moins senti, mais toujours agissant; il y a la permanence d'un idéal nécessaire et toujours renouvelé, auquel l'humanité s'attache pour se tirer de la boue. Qu'est-ce au fond que cette puissance mystérieuse, mais réelle, et quelles garanties peut-elle nous offrir?

III

Un sage du dernier siècle nous a dit : « Parmi les dix ou vingt théories philosophiques sur les fondements du devoir, il n'y en a pas une qui supporte l'examen... Le héros, quand il se met à réfléchir,

trouve qu'il a agi comme un être absurde, et c'est justement pour cela qu'il est un héros. Il a obéi à un ordre supérieur, à un oracle infaillible, à une voix qui commande de la façon la plus claire sans donner ses raisons [1]. » Notre vieux sage, qui par ailleurs professa la religion de la science, n'est point à suspecter d'anti-intellectualisme, et pourtant il dit que la raison pure ne saurait fonder le devoir; s'ensuit-il que le héros agisse « comme un être absurde »? Cela s'entend au point de vue de cette raison, qui ne peut fonder le devoir; cela ne peut se dire eu égard à l'intuition qui montre le devoir plus sûrement que ne le peut faire aucune théorie rationnelle.

Nonobstant l'allure paradoxale de ses formules, notre sage était infiniment plus avisé que les modernes théoriciens qui ont prétendu construire une morale humaine et tout le système de la vie sociale sur le fondement de la raison pure et de l'expérience scientifique, à l'exclusion du sentiment et de tout mysticisme. Depuis qu'ils ont adopté ce programme et qu'ils le prônent comme notre unique loi, comme le seul remède efficace contre toutes nos folies et toutes nos faiblesses, on ne voit pas qu'ils aient beaucoup avancé les affaires de

1. Renan, *Discours et conférences*, 196.

l'humanité. Ils ont privé la morale de son fondement réel, on pourrait dire de sa nature propre, et, sous prétexte de l'appuyer sur la seule raison, ils paraissent bien l'avoir assise sur le néant. Certes, l'expérience scientifique est la pierre de touche de toutes les théories rationnelles, elle est l'épreuve nécessaire et redoutable de tous les concepts, de tous les systèmes produits par la raison; mais il y a une expérience morale qui porte en elle-même son évidence et dont la valeur n'est pas autrement vérifiable que par cette expérience même, ou indirectement par sa nécessité sociale, une expérience spirituelle que la raison peut s'essayer à définir, mais dont elle ne réussit pas à rendre un compte complet, parce que cette expérience ne se réalise pas dans la sphère propre de l'expérience dite rationnelle et scientifique, qui est la considération du monde sensible. La raison est le guide indispensable de notre activité libre; mais cette liberté même, la moralité de nos actes humains, ce n'est pas la raison qui la produit, elle naît d'elle-même, de la conscience grandissante, du vouloir éclairé par l'intuition morale. Cette intuition n'est pas indépendante de l'intelligence qui la reçoit, qui l'interprète, la définit et l'applique, mais ce n'est pas la simple raison ni l'expérience purement rationnelle qui la suggèrent. Le progrès intérieur

de l'humanité ne se confond pas avec le perfectionnement extérieur et matériel de l'existence que procure une raison bien exercée et savamment instruite.

Il paraît bien que la source profonde de l'humaine moralité, de la véritable humanité, est dans le tempérament social de l'homme, dans l'inclination et l'intuition grandissantes qui lui ont fait chercher, non seulement la protection, mais l'enrichissement, l'embellissement, l'ennoblissement de sa vie par la communauté, par une communauté de plus en plus large et qui s'essaie maintenant, tout en hésitant, en tâtonnant, nous oserions presque dire tout en rechignant, à devenir universelle. Qu'est-ce, au fond, que cet instinct social, ce sentiment de la communion humaine, qui est aussi bien un sens progressivement éclairé de communion à l'esprit, à la vie dans l'infini des mondes ? Seraient-ce, comme on l'a soutenu et le soutient encore, la raison pure et l'expérience réfléchie, scientifiquement contrôlées, qui auraient entretenu dans l'humanité la flamme du dévouement, inspiré le sacrifice, créé le devoir? Le sage que nous citions tout à l'heure, Renan, serviteur et apôtre de la science, nous a dit qu'il n'en était rien, que les théories rationnelles du devoir ne tenaient pas debout, et il a même avancé, lui, rationaliste

impénitent, que, d'un point de vue strictement rationnel, l'héroïsme de la vertu serait une absurdité.

Le fait est qu'il y a un mythe de la raison pure, faculté souveraine, qui se suffirait à elle-même et qui suffirait à tout, la même dans tous les hommes de tous les temps, qui n'aurait qu'à se reconnaître, à s'exercer exactement pour procurer à l'humanité tous les avantages de l'ordre et de la paix. Hélas ! que ne s'est-elle exercée ainsi dès le commencement, si elle le pouvait ? Que ne s'empresse-t-elle de s'exercer ainsi aujourd'hui chez tous les hommes par toute la terre, si elle le peut ? N'est-il pas vrai plutôt que cette raison si fière n'a jamais fini, ne finira jamais de se chercher elle-même, qu'elle a grandi dans l'humanité et avec elle, se perfectionnant ou plutôt ayant besoin de se perfectionner incessamment, et qu'elle n'est pas le levier, le moteur, le propulseur de l'humaine moralité. Très inégale comme force et très inégalement développée selon les individus, elle sert nos besoins et nos aspirations, nos aspirations morales comme les autres ; et ce sont ces besoins et ces aspirations qui l'incitent à examiner, à s'exercer, à grandir par cet exercice de la connaissance. Dans l'ordre de la vie extérieure et sensible, ce sont les choses, en même temps que nos besoins, qui la sollicitent

à s'instruire et qui l'instruisent. Dans la vie intérieure et morale, l'expérience aussi nous instruit, mais autrement, par l'éducation d'un sens plus intime que la faculté de connaissance rationnelle, à savoir celui de l'obligation morale, de l'amour dévoué, du sacrifice nécessaire. L'expérience morale est aussi une expérience réelle, mais ce n'est pas une expérience de raison dont les conclusions se justifieraient par une démonstration sensible et d'ordre purement logique. Elle implique tout un monde de réalités invisibles plutôt pressenties intérieurement que vérifiées dans le cours extérieur et matériel de l'existence, et un sentiment de confiance dans ce monde de l'esprit, dans la vertu du bien, la réalité de l'idéal, la perfectibilité de notre nature et même de toute nature. Ce monde de l'esprit est donc aussi bien le monde de la foi, non pas précisément le monde de l'irrationnel et de l'absurde, mais un monde qu'éclaire une lumière supérieure à celle de la raison commune, la sphère de l'esprit se regardant, se retrouvant, se reconnaissant lui-même au lieu de s'absorber tout entier dans la considération et le traitement du monde visible. La force qui y préside est une volonté croissante de conscience et de liberté, de maîtrise de soi, d'humanité meilleure, de justice et de bonté, non seulement de

connaissance exacte pour l'usage pratique et pour un sage balancement de nos intérêts temporels.

Car c'est professer sous une autre forme le mythe de la raison pure que de reconnaître dans le passé la vertu du sentiment social et son caractère mystique, ce qu'il a fait pour fonder le devoir, et de prétendre en même temp renouveler par la raison seule, corrigée à fond par l'expérience scientifique, la morale humaine qu'on suppose avoir été spontanément instituée par la société, pour son besoin, dans des transports de délire collectif auquel on dit que s'abandonnent les sociétés primitives. L'homme a toujours été aussi rationnel qu'il pouvait dans les règlements d'organisation sociale qu'il s'est imposés, et, si c'est le sens mystique de la société qui lui en fait accepter le fardeau, le même sens mystique lui sera toujours aussi indispensable pour supporter des obligations qui, pour devenir, à l'ordinaire, matériellement moins lourdes et plus équitables, ne laissent pas de se faire moralement plus difficiles. Rien ne sert de constater qu'il n'a pas été dans le passé un être de raison pure, si l'on veut que maintenant il le devienne. Ce n'est pas interpréter correctement ce passé que de le considérer comme irrationnel parce qu'il n'a pas été purement rationnel; c'est mal préparer cet avenir que de le

vouloir purement rationnel, exempt de mysticisme, sans autre guide que l'expérience scientifique, où il mettrait tout son espoir. La vie sera toujours plus large que la science. La vie morale et sociale est antérieure et supérieure à l'expérimentation scientifique; elle n'a pas le temps d'attendre celle-ci, pour se gouverner uniquement d'après ses résultats. Elle peut et elle doit s'en éclairer pour la pratique; elle se renierait et se détruirait elle-même si elle voulait et pouvait se transformer en simple exercice de raison. Disons-le sans hésiter, il y a autre chose au fond de l'histoire humaine qu'une logique défectueuse et de vieilles erreurs qu'on tâcherait maintenant de corriger : il y a la force spirituelle qui fait l'homme social et intelligent, qui tend à le faire toujours plus social et plus intelligent, qui domine, en les utilisant, et notre raison et notre science, qui est la source intarissable de tout progrès moral et intellectuel, qui n'a jamais été enfermée et que nous ne réussirons jamais à capter dans nos définitions. Tâchons de le bien voir, ce fleuve de vie, pour nous mieux garder dans le mouvement de son courant ascendant, mais ne nous flattons pas de lui imposer comme direction les conclusions provisoires de notre petite science.

Ce qu'a été, autant qu'il est actuellement permis

de le voir et d'en juger, l'évolution religieuse et morale de notre espèce, nous avons essayé de le dire dans le petit livre intitulé *la Religion*. Comme très peu de personnes ont eu le temps de nous lire, répétons-le aujourd'hui. C'est dans la religion que s'est formé, agrandi et reflété le sens de l'humanité. Il apparaît dans ces humbles sociétés que nous appelons sauvages, où l'horizon ne s'étend pas au delà de la tribu ou d'un petit nombre de tribus apparentées; où les hommes nous ont l'air de vivre comme un troupeau déjà intelligent, subtilement dressé; où existe déjà une sorte de droit coutumier, légué par les ancêtres, gardé par les anciens de la communauté, comportant rites sacrés et règles de vie sociale, le tout garanti par le prestige mystique de la tradition : mysticisme enfantin, mais cependant efficace, grâce auquel l'homme, dans l'intérieur de son groupe, se comporte autrement qu'un vulgaire animal. Le cadre s'élargit dans les premières civilisations; la cité, le royaume ont leurs lois et leurs dieux, ceux-ci révélateurs et gardiens de celles-là, type de l'humanité particulière qui les vénère comme ses patrons et ses chefs célestes; mais les étrangers n'ont pas droit à la protection des lois ni à celle des dieux; on pourrait dire que l'humanité finit à la frontière de la cité ou du royaume, s'il n'existait

déjà un code rudimentaire de relations internationales, par conventions placées sous la garde réciproque des dieux qu'honorent les contractants. Une conscience d'humanité plus haute s'élabore dans les grands empires, avec celle d'une fraternité plus étendue, conscience et fraternité qui ont été perçues plus ou moins nettement en suite du contact réalisé entre différents peuples, entraînés plus ou moins volontairement à mener une existence commune sous l'influence d'une même civilisation. Nous l'avons déjà dit maintes fois, le christianisme est, en un sens, la synthèse des religions du monde méditerranéen; mais, ce qu'il a été avant tout, et grâce à son point de départ dans la religion israélite, ce fut une intuition de l'unité morale du genre humain à réaliser dans la communion de la foi. Il a failli à sa tâche et il ne pouvait pas manquer d'y faillir, parce que son programme n'était pas mûr et débordait ses facultés de réalisation; parce que, pratiquement, il n'était adapté et ne s'adaptait, ne pouvait s'adapter qu'au monde limité où il prenait les éléments de sa croyance et de son organisation; parce qu'il s'est figé dans les moules qu'il s'était faits; parce qu'il en est venu à ne les pouvoir briser qu'en se transformant radicalement, en cessant d'être lui-même. Mais le mérite lui revient d'avoir tenté et

formulé mieux que toute autre religion la notion morale de l'humanité unique et universelle. Il ne pouvait pas être et sans doute ne sera-t-il jamais la religion de l'humanité, mais il aura été le dernier degré qui y conduit.

Si le développement du sens humain n'a pas été sans rapport avec le développement de la culture générale, de la raison, de la science, des arts, ce n'est pas toutefois ce développement de la culture rationnelle qui a été le principe et l'inspirateur du progrès moral; il en a été plutôt l'occasion, et il a pu soit y faire obstacle, soit en devenir, jusqu'à un certain point et transitoirement, l'auxiliaire. Israël était moins civilisé, au sens rationnel et vulgaire du mot, que l'Egypte et que Babylone, et Israël eut de la justice humaine un sens plus profond que les sages de ces grands empires. Ce n'est pas la civilisation gréco-romaine qui a pris l'initiative du mouvement chrétien; il lui manquait le sentiment profond de l'humaine misère et de l'idéal moral à réaliser en toute humanité. Nonobstant l'inconsistance de son rêve eschatologique et de son mythe de salut, dont s'égayaient les sages du paganisme, le christianisme a conquis le monde romain par son esprit d'humanité, et il a retenu encore assez de cet esprit pour conquérir et dégrossir les barbares. Ce qui importe le plus à l'humanité, ce qui

la séduit le plus sûrement, ce n'est pas la science raisonnée, toujours froide et courte, c'est le sentiment mystique, religieux et moral, du devoir social et humain, c'est la poussée ascendante de l'esprit, plus forte que la science et qui la supporte, c'est l'intuition pénétrante du devenir humain, avec son infirmité réelle et ses possibilités infinies. Celui qui a écrit : « C'est dans ma faiblesse que je suis fort; il y a plus de sagesse dans la folie divine que dans la science des hommes, et plus de ressource en cette infirmité que dans leur puissance [1] », celui-là pouvait bien être un illuminé, c'était un illuminé de génie, et l'événement a prouvé que, si Paul s'était trompé en annonçant le prochain avènement du Christ sur les nuées, il ne s'était pas trompé sur l'impuissance de la science grecque et sur le pouvoir de la foi au Christ.

Ne cherchons donc pas à dépouiller l'humaine moralité du caractère mystique, religieux, qui lui appartient naturellement. Ne nous obstinons pas à soutenir que le devoir n'est que raison pure. Vérité et raison sont deux, et le devoir est plus qu'une simple vérité. C'est une vérité qui veut vivre et grandir. Le sentiment du devoir est le respect du divin, l'intuition d'une volonté supérieure, plus

1. II *Corinthiens*, XII, 10; I *Corinthiens*, I, 25.

légitime que nos appétits sensibles, de plus longue portée que notre activité matérielle et personnelle. Le dévouement n'est pas un acte calculé de notre esprit; c'est le sacrifice, au moins partiel et relatif, quelquefois total, de soi, à un intérêt qui prime celui de l'individu et auquel celui-ci se donne sans mesurer sa peine, comme si sa propre existence ne comptait que pour ce service. Que la raison même y contribue, nul ne le peut nier; qu'elle s'y porte d'elle-même, qu'elle en ait conçu l'obligation d'après ses propres expériences et qu'elle suffise à la faire observer, certainement non. Ce qui l'y pousse, ce qui l'attire et la presse en l'éclairant au delà de ses propres lumières, au delà de ses expériences exactes et matériellement vérifiées, c'est la puissance mystérieuse et sacrée que l'on a personnifiée dans les ancêtres, les esprits, les dieux, Dieu ; c'est la puissance de l'esprit, l'âme de justice et de bonté, l'âme d'humanité qui agit dans les sociétés humaines et dans les individus humains, cherchant à se réaliser davantage et y réussissant peu à peu, malgré mille défaillances.

Car si l'effort moral de toutes les religions s'est trouvé impuissant, si toutes ont connu le déclin, ce fut par leur insuffisance constatée, condition d'un nouvel effort pour perfectionner la religion qui ne meurt pas. Et cet effort

n'est jamais produit que par la foi mystique dans l'avenir de l'humanité. Il est trop clair que l'expérience rationnelle et scientifique ne nous garantit pas cet avenir et qu'elle n'en présage rien, si ce n'est la fin de l'humanité quand la planète deviendra inhabitable pour elle. La foi en l'avenir humain, si indispensable qu'elle soit, serait plutôt un défi à l'expérience, qui limite cet avenir dans le temps et dans l'espace, et qui, même dans ces limites, pour ce qui est de la qualité morale de cet avenir, celle qui importe le plus, n'en garantit rien. Par quoi pourra être conjuré le fléau absurde et inhumain de la guerre? Par quoi sera solidement établie cette Société des Nations, dont la seule idée fait maintenant sourire les sages de ce monde ? Sera-ce par cette prétendue sagesse qui n'a pas la foi requise pour les grandes œuvres de l'humanité ? La seule force sur laquelle on puisse compter à cet effet, et sans laquelle tout le reste ne sera qu'expédient inefficace, est un progrès du sens religieux de l'humanité, le sens de la dignité humaine à protéger, à élargir, à réaliser de plus en plus.

Il y a une éducation et un contrôle du sens mystique où la raison a sa part nécessaire. Le sens religieux et la raison doivent marcher d'accord et ils ne sauraient impunément se passer l'un de l'autre. C'est la raison qui corrige l'illusion mys-

tique; mais c'est aussi bien le sens religieux qui prévient la raison contre ses propres écarts en l'avertissant de ses limites. Quand la raison parle de supprimer tout mysticisme, elle ne s'aperçoit pas qu'elle demande la suppression de l'idéal, condition essentielle de tout progrès humain, même dans l'ordre rationnel. Une connaissance plus exacte de la réalité vivante n'en supprime pas le mystère; si nous la voyons comme elle est, dans la lumière de cette intuition supérieure qui nous révèle notre insuffisance, elle fait plutôt ressortir le mystère des choses, plus profond que toute notre science. L'illusion rationnelle n'est pas moins à craindre que l'illusion mystique. Nous ne plaidons pas plus pour celle-ci que pour celle-là. Nous ne sommes pas ennemis de la raison lorsque nous l'encourageons à la modestie et que nous signalons l'insuffisance morale du rationalisme étroit, le danger que fait courir à l'âme humaine le dogmatisme scientifique, qui est le mysticisme de la raison pure. Nous ne sommes pas ennemis de la religion quand nous dénonçons l'insuffisance rationnelle des vieux symboles et le danger que fait courir à l'esprit humain le dogmatisme théologique, qui est le rationalisme de la foi. Nous cherchons notre voie dans la nuit, à travers le chaos, tâchant de discerner ce que veut l'esprit de l'hu-

manité, persuadés que notre travail, si peu qu'il soit, n'est pas tout à fait rien dans l'œuvre universelle. A cette œuvre, nous concourons pour une étape, non pour un achèvement, trop heureux si nous ne laissons pas amoindrir en nos mains le trésor d'humanité que nous ont légué les siècles, et si nous le transmettons, quelque peu amélioré et augmenté, à ceux qui, après nous, devront aussi l'améliorer et l'augmenter.

IV

De l'Esprit [1]

Dissertant l'an dernier sur le caractère intime et l'objet du mysticisme [2], nous avons osé dire que le sens mystique n'est pas autre chose que pressentiment et respect de l'esprit dans l'ordre de l'être, dans la vie de l'univers et dans celle des sociétés humaines, et qu'ainsi le sens mystique est le principe éternel de la religion; il est pareillement le principe éternel de la morale, en tant qu'il est pressentiment et recherche de l'esprit dans l'ordre du bien, foi mystique dans le perfectionnement de l'homme par la vie de l'esprit, effort pour la réalisation de cette vie, moyennant un idéal mystique d'humanité; il est aussi le principe éternel de l'esthétique, en tant qu'il est pressentiment et admiration de l'esprit

1. Leçon d'ouverture du cours d'Histoire des religions au Collège de France, prononcée le 1er décembre 1924.

2. Leçon d'ouverture, 1er décembre 1923; résumée ci-dessus, pp. 28-41.

dans l'ordre du beau, sens de l'esprit dans les harmonies et les charmes de la vie universelle, incarnation de l'esprit dans les œuvres de l'homme, pour qu'elles contribuent à l'harmonie et au charme de l'œuvre mondiale; il est enfin le principe éternel de la raison et de la science, le sens et l'appétit insatiable de l'esprit dans l'ordre du vrai, le support de toute connaissance réfléchie et l'âme de tout le travail scientifique auquel s'est appliqué depuis des siècles l'homme civilisé. Ainsi nous avons fait de l'esprit la racine de l'humanité, ou plutôt le tout de l'homme; mais on pourrait trouver que nous n'avons pas dit ce qu'est l'esprit, que nous l'avons seulement laissé entendre. Il importerait donc de le dire expressément, bien que ce ne soit pas chose très facile que de définir la notion de l'esprit, soit dans l'histoire, soit dans la pensée des philosophes, soit dans notre pensée à nous, qui tâchons d'être historiens, qui philosophons à nos moments perdus, et qui n'en sommes pas moins perplexes devant les problèmes fondamentaux de l'histoire humaine et de la philosophie.

I

Qu'est-ce que l'esprit dans la croyance antique et dans la conception vulgaire? L'esprit, c'est le souffle de vie; c'est une sorte de brise légère, fixée dans un corps, et qui l'anime. La *Genèse* nous raconte et l'on nous a enseigné au catéchisme comment Dieu s'y est pris pour faire l'homme : Iahvé façonna un homme de terre, et, pour animer ce corps inerte, il lui insuffla dans les narines une haleine en vertu de laquelle la statue d'argile se trouva vivante. C'est la théorie primitive et traditionnelle du composé humain, et c'est une théorie quasi scientifique : le souffle est l'indice de la vie; le souffle disparaissant, l'homme est mort, et son corps retourne à la poussière, dont il a été réellement formé; la distinction de l'âme et du corps a été ainsi acquise et elle s'est ainsi perpétuée; l'âme est un souffle individualisé, qui provisoirement anime un corps. Par ailleurs, il ne semble pas que ce souffle ou cette âme diffère essentiellement du vent. Le souffle de Dieu, dans l'Ancien Testament, c'est aussi le vent, comme le tonnerre est sa voix, et l'éclair un trait par lui lancé. L'esprit de Dieu qui couvait la masse des eaux avant la création est un vent qui représente

la première influence de Dieu sur le chaos. Dans l'Ancien Testament, Dieu est plutôt feu qu'esprit, et les vents procèdent de lui comme ses messagers. Dans le Nouveau Testament, surtout dans le quatrième évangile, Dieu est esprit; mais le mot grec *pneuma* signifie originairement « souffle », comme *ruach* en hébreu ; et si l'on nous déclare que les croyants deviennent enfants de Dieu par la communication du *pneuma* divin, en explication de cette génération spirituelle il nous est dit[1] : « Le *pneuma* souffle où il veut, et on l'entend bruire, mais on ne sait d'où il vient ni où il va; ainsi en est-il de qui est né du *pneuma.* » Au commencement de la phrase, le *pneuma* est vent; à la fin, il est esprit : l'évangéliste n'aurait-il fait qu'un jeu de mots? N'est-ce pas plutôt qu'une affinité naturelle est encore impliquée entre le souffle du vent et la nature éternelle de Dieu-esprit, par communication de laquelle est donné au croyant le germe de l'immortalité?

Mais il y a d'autres esprits que l'esprit de Dieu et l'esprit des hommes vivants. Le monde foisonne d'esprits, parce que, dans la pensée de l'homme inculte, toutes choses ont leur double spirituel, même celles que, maintenant, après

1. *Jean*, III, 8.

observation et réflexion, nous regardons comme inanimées; ainsi l'univers est tout entier vivant, et il n'est rien qui n'y soit plus ou moins personnifié; même les morts, dont on eût, ce semble, pu admettre que le souffle de vie se dissipait dans l'air, sont supposés durer. Des esprits de tout caractère et de tous degrés vont ainsi se multipliant et s'échelonnant jusqu'au grand esprit des religions monothéistes, double spirituel du monde et maître de l'univers. L'armée sinistre des démons, dans la croyance chrétienne, fait suite à la tourbe des esprits maléfiques dont s'inquiète l'imagination des peuples enfants, comme la hiérarchie des anges et des bienheureux fait suite aux dieux favorables et aux bons génies de l'antiquité. Entassement de fantômes brillants ou sombres. Ce ne sont pas précisément des souffles, bien qu'ils tiennent de l'esprit; ce seraient plutôt des ombres ou des images flottantes; mais d'où viennent-ils?

La survivance des morts ne résulte pas précisément de ce qu'on attribue à leur âme une consistance personnelle et durable que n'a pas le souffle. Déjà cette consistance est attribuée à l'âme du vivant, que l'on ne se figure pas liée de façon trop étroite à son corps, puisqu'elle y est entrée pour l'animer, qu'elle s'en dégage par

la mort, et que pendant la vie, elle est censée avoir ses fugues dans le sommeil et dans les rêves, ou dans les pertes de conscience accidentelles. Encore est-il que ce n'est pas la psychologie du rêve qui garantit à elle seule la consistance de l'âme séparée ; c'est plutôt l'espèce de dédoublement qui s'opère dans le phénomène de la connaissance, et en vertu duquel le moi connu, le moi dont on a conscience, se pose en face du moi connaissant, de la conscience même, comme un objet distinct de l'acte qui le produit. La personnalité se définit en quelque sorte pour elle-même dans ce dédoublement. Et la consistance spirituelle de tous les êtres conçus comme distincts se définit de la même manière à la conscience de l'homme connaissant : ici, c'est l'objet même qui est dédoublé, l'image que s'en fait la conscience connaissante étant comme détaché de l'objet connu, et formant par rapport à nous ce qu'on peut appeler son âme séparable. Ce n'est pas seulement parce que la nature de tous les êtres est conçue anthropomorphiquement ; c'est parce que la conscience connaissante n'objective pas seulement les choses, mais les concepts où elle individualise et personnifie les choses. La conscience humaine, qui se conçoit esprit et qui s'objective à elle-même comme esprit, objective en esprits les

conceptions qu'elle se fait de tout; on peut dire même qu'elle vit autant et plus dans ce monde spirituel qu'elle a créé, que dans le monde réel, à l'égard duquel elle se gouverne selon ses propres conceptions. Ainsi le monde des esprits est celui qu'a rêvé d'abord l'homme conscient.

Ce n'est pas tout encore, et nous n'avons pas fini de tracer en ses grandes lignes l'histoire ancienne de l'esprit et des esprits. Souffles personnifiés, concepts extériorisés, les esprits sont supposés agir les uns sur les autres, et les plus forts dominent les plus faibles. En un sens, les religions figurent et régularisent l'action des esprits invisibles sur l'esprit des hommes vivants. Possession des individus par les esprits bons ou mauvais, inspiration des hommes par les dieux, action multiforme de la grâce de Dieu, tout cela est coordonné à la foi aux esprits et y est impliqué. Singulière et troublante économie, mystérieuse aussi, et dont ce que nous pouvons saisir a le même caractère fantasmagorique, la même forme de rêve objectivé, que le monde spirituel lui-même. Mais ici le rêve est comme réintégré dans le sujet par une réaction psychologique, une espèce de choc en retour qui soumet le sujet conscient à l'influence de ses propres créations. Et à peine ose-t-on se pencher sur la conscience hu-

maine pour en sonder la misère, ou la profondeur. C'est toute la question des phénomènes mystiques, des possessions, des hallucinations, des visions, de l'inspiration prophétique, de l'extase, des émotions religieuses involontaires, sans compter la philosophie générale de la connaissance, qui nous revient à envisager du côté de ses origines. Disons que l'homme est naturellement conduit par ses propres idées, dominé par les images qui se forment dans son cerveau, images dont on pourrait dire, aussi et d'abord, qu'elles se sont imposées à lui comme étant le patrimoine de la société où il vit, en sorte que chez le plus maître de soi, le plus critique de ses propres impressions et de ses propres pensées, le développement intellectuel, le dégagement des premières impressions et des premières pensées, se produit par l'effet d'impressions nouvelles et de nouvelles pensées, images plus réfléchies, mieux contrôlées, mais toujours images, et susceptibles d'être modifiées par un travail ultérieur, conscient ou inconscient, du sujet qui pense. On regarde volontiers aujourd'hui comme des cas morbides les faits de possession et de vision : comme ils sont coutumiers et presque normaux chez les peuples incultes, on pourrait se demander si ce ne seraient pas plutôt, dans les sociétés déjà cultivées, des phénomènes de régres-

sion, retours de mentalité primitive, manque de conscience réfléchie, à distinguer des maladies qui proviennent d'une altération ou d'une lésion de la matière cérébrale. Il en va de même pour l'inspiration prophétique. Quant au degré supérieur de la contemplation mystique, simple absorption du sujet dans ce qu'on pourrait appeler le sentiment de l'infini, il est sans rapport avec la notion d'esprit, car il se résout dans une sorte d'intuition sans concept, comme si l'aboutissement de la connaissance religieuse était dans le renoncement à définir la réalité de Dieu.

A travers quels chemins perdus, au prix de quels égarements, l'humanité croyante est-elle arrivée, en quelques sujets d'élite et pour des moments particuliers de leur existence, à cette sagesse, si c'en est une ! Ce ne doit pas être, tout au moins, une forme de la folie, quoi qu'en aient dit certains savants et philosophes. Mais nous conviendrons que l'idée d'esprit a d'humbles origines, que c'est une image, une métaphore, conçue en regard de cette autre image, la matière, par dédoublement de leur commun objet. Nous accorderons que le monde des esprits, toutes les représentations mythologiques, même les figurations théologiques du monde invisible, sont l'objectivation inconsciente de concepts plus ou

moins rudimentaires, un dédoublement du monde visible par abstraction de la pensée. Nous dirons enfin que toute l'histoire du mysticisme religieux, qui est l'histoire de la mentalité humaine en un de ses principaux aspects, est, dans une très large mesure, comme la réaction puissante de ces concepts objectivés, de ces représentations mythologiques et théologiques,sur ceux-mêmes qui les avaient formés, réaction d'abord non contrôlée, puis soumise à la réflexion, mais toujours fortement imaginative, sauf en un petit nombre d'élus qui ont associé à la solidité d'une foi inébranlable une sorte d'agnosticisme. Si nous demandions à ces derniers ce que c'est que l'esprit, ils nous répondraient sans doute qu'il n'importe pas autrement de le savoir, mais qu'il importe de croire au bien et de le faire. Avant d'examiner si et comment ce conseil pourrait exprimer une définition supérieure de l'esprit, écoutons ce qu'ont à nous dire sur le sujet les philosophes et les savants.

II

La théologie spéculative est déjà un contrôle exercé par la raison réfléchie sur les créations spontanées de l'intelligence humaine. Ce contrôle

est poussé plus avant par la philosophie, qui est un effort de la raison individuelle s'exerçant par ses propres forces à la recherche de la vérité. Encore est-il que les concepts fondamentaux de la pensée religieuse se sont perpétués dans la tradition de l'intellectualité humaine. La distinction du corps et de l'âme, de la matière et de l'esprit, reste, pour ainsi dire, le pivot de la pensée philosophique, et elle est maintenue de nos jours, en quelque façon, même par ceux qui sembleraient devoir la nier; car les matérialistes absolus ne sont tels que par la négation de l'esprit, qui hante leur pensée comme celle des spiritualistes; et les spiritualistes absolus, les théoriciens extrêmes de l'idéalisme, ne sont tels que par la négation de la matière, qui hante leur pensée aussi bien que celle des matérialistes. Resterait à savoir si la matière et l'esprit sont des choses, ou bien des concepts, et si la réalité ne serait pas plus simple et plus complexe à la fois que ne l'ont faite les spéculations des philosophes.

Si nous en croyons le divin Platon, il existe un monde des idées, transcendant à ce monde sensible et qui en contient les types éternels. C'est ce monde-là qui serait le monde vraiment réel, le monde visible n'existant qu'en participation de ce monde idéal, et notre connaissance même

n'en étant que le reflet. Ce monde des idées, qui est celui de la suprême réalité et de la suprême beauté, est aussi bien le monde divin. L'âme de l'homme est comme perdue et abîmée dans le chaos de l'univers sensible; elle s'en dégage par la pensée philosophique, et rien n'empêche d'admettre que la mort l'introduit dans le monde de la connaissance pure, monde des idées conscientes, monde des esprits, monde de l'esprit. Théologie transposée par voie d'abstraction en un poème idéaliste, évolution du spiritisme à un spiritualisme de très près apparenté à la pensée religieuse de l'antiquité hellénique et qui a fortement influencé tant celle du paganisme décadent que celle du christianisme grandissant.

En suivant ce courant idéaliste, sans nous arrêter aux formes particulières qu'il a pu revêtir au cours des siècles, nous arrivons à ses représentants typiques dans les temps modernes, Descartes et Spinoza, puis aux théoriciens de l'idéalisme absolu, dont Hégel est le plus célèbre. Chez les premiers une conception mécanique de l'univers s'associe à une conception métaphysique de l'esprit, avec cette différence, que Descartes, tout en les juxtaposant, sépare en quelque façon Dieu du monde, et l'âme humaine du corps humain, tandis que Spinoza reconnaît seulement une

substance, qui est Dieu, avec deux séries parallèles de phénomènes qui se correspondent, à savoir les modes de la pensée et les modes de l'étendue, chaque pensée correspondant à un mouvement, et chaque mouvement à une pensée. Admettant deux catégories de l'être, Descartes croit pouvoir attribuer la liberté à Dieu et à l'âme de l'homme; Spinoza ne l'accorde ni à l'un ni à l'autre. Spinoza est peut-être plus logique, sans être plus vrai. Une part d'artifice existe dans les deux systèmes, que Leibniz a insuffisamment corrigée par sa théorie des monades évoluant dans une harmonie préétablie par Dieu. Il était naturel qu'on en vînt bientôt, et l'on en est venu, soit à l'idéalisme absolu, soit au mécanisme absolu. Selon la formule de Hégel, il n'y a d'être que dans la pensée, ni de réalité que dans la raison; ainsi l'évolution de l'être se confond avec celle de la pensée, suivant le rythme : thèse, antithèse et synthèse, être, non-être, devenir, le couronnement de l'évolution étant dans la philosophie, c'est-à-dire la conscience de l'esprit, la pensée même, qui, rentrant en soi, se reconnaît comme l'essence universelle des choses. Cependant les extrêmes se touchent, en philosophie comme ailleurs, et certains disciples de Hégel, par la simple substitution du mot *matière* au mot *idée*, comme point de départ

du système, ont professé le mécanisme le plus absolu, estimant que la matière et le mouvement, avec les propriétés qui conditionnent leur évolution, sont l'unique et éternelle réalité.

Ce mécanisme matérialiste, qui est maintenant professé un peu partout et qui se dit être la science positive, qui même revendique pour lui seul la qualité de science, ne manque pas d'ancêtres : Thalès, Héraclite et d'autres sages de la Grèce y ont préludé à leur façon; Hobbes, au XVIIe siècle, d'Holbach et Lamettrie, au XVIIIe, l'enseignent sans réserve; le positivisme d'Auguste Comte y adhère, en fait, en n'admettant d'autre expérience positive que celle des sens et en renvoyant les phénomènes psychiques à la physiologie cérébrale et à la biologie; l'évolutionnisme de Darwin s'y accommode facilement; nombre de savants contemporains lui sont acquis. Nous n'en sommes plus tout à fait au mécanisme universel, mais à l'universel chimisme, ou à l'universel biologisme, ce qui est à peu près la même chose. On croit tenir tout l'être sous les prises de l'expérience sensible, comme les idéalistes croyaient le tenir tout entier dans l'idée. Déjà même l'on songe à reconstruire la société sur cette base, que l'on dit être toute positive; l'on se dispose à faire de la morale une science et un art, quelque chose comme

l'hygiène de l'homme en tant qu'être social, simple chapitre ajouté à la physiologie de l'espèce. Mais ce sont encore de grands projets, le propre de la science, hélas ! n'étant pas d'être faite, mais de se faire perpétuellement.

Prenant une position nette entre l'idéalisme et le mécanisme absolus, un philosophe de notre temps a voulu réhabiliter l'esprit, dont il estimait ne pouvoir nier la réalité substantielle, et il nous a donné sous le nom d'*Evolution créatrice* un grand poème de l'esprit. A vrai dire, ce poème contient deux éléments bien distincts : une critique de la connaissance, et une cosmogonie. La critique fait ressortir le caractère plus ou moins artificiel et pratique de nos concepts et le rôle profond de l'intuition, de la perception immédiate, mais indéfinissable, qui précède et supporte toute connaissance réfléchie. Sans verser précisément dans ce qu'on appelle *pragmatisme*, ni tomber dans le mysticisme, comme le lui reprochent des scientistes quelque peu superficiels, M. Bergson a bien montré le caractère, non pas relatif, — il se défend d'employer le mot, sans doute parce que celui-ci ne rendrait pas exactement sa pensée, — mais imparfait, de toute idée abstraite et de toute construction scientifique, nos idées n'étant que la définition ébauchée d'un objet dont l'infinité dépasse

toutes nos définitions. De cet infini la théorie de l'évolution créatrice entreprend de nous donner, non pas la définition, ce qui serait en contradiction avec le principe démontré par la critique, mais une certaine notion, un pressentiment traduit en images qui en insinuent le caractère et qui figurent approximativement le rapport de l'univers à son principe profond, autant dire qui interprètent la genèse du monde visible, la loi de cette évolution perpétuellement créatrice de l'univers. C'est cette cosmogonie qui est, à proprement parler le poème de l'esprit; car l'esprit y est la force primordiale, inépuisable dans ses manifestations, source de tout être, de toute vie, de toute connaissance, de toute liberté, l'esprit étant par nature, et infiniment, l'être qui vit, qui connaît et qui veut.

Le point délicat, obscur aussi, le mystère de ce grand poème, est la genèse du monde matériel, son rapport avec l'esprit, dont il procède comme de la force unique et de l'être premier. Si nous l'entendons bien, la véritable substance de l'être, c'est l'esprit; mais l'esprit, on nous le dit, a des flux et des reflux; le flux de l'esprit est une poussée de vie; son reflux, le flux descendant, la défaillance de l'esprit, serait la matière visible, soumise aux lois de la nécessité, mais que l'esprit, par la poussée

renouvelée de son flux ascendant, s'efforcerait de ramener dans le courant de la vie, de la conscience et de la liberté; car la vie « est comme un flot qui monte et qui contrarie le mouvement descendant de la matière », et le physique est « du psychique inverti » [1]. Or ici notre pensée s'arrête hésitante, et involontairement nous nous rappelons la façon dont certains gnostiques ont expliqué l'origine du monde matériel par la déchéance ou la passion d'un être divin. Le monisme de M.Bergson aboutit à un dualisme incomplet, au terme duquel on pourrait entrevoir la restauration du divin plérôme. N'y aurait-il pas encore là, au fond, une hypothèse savante qui nous serait proposée, et non un fait qui nous serait décrit en images? Pour finir, on se demande ce qu'est l'esprit et ce qu'est la matière, si ce sont deux formes d'une même substance, ou bien encore deux formes de la pensée; il paraît bien que ce sont deux courants de l'être, auxquels correspondent l'intuition qui entrevoit l'esprit, et la raison qui s'applique à mesurer la matière. Mais alors ne serait-ce pas une énigme qu'on aura formulée en explication de la vie, c'est-à-dire de l'esprit, dans le monde et dans l'homme ?

1. *L'Evolution créatrice*, 292, 220.

Selon M. Bergson, « la philosophie n'est pas seulement le retour de l'esprit à lui-même, la coïncidence de la conscience humaine avec le principe vivant d'où elle émane, une prise de contact avec l'effort créateur; elle est l'approfondissement du devenir en général, l'évolutionnisme vrai et par conséquent le vrai prolongement de la science [1] ». Hégel nous avait tenu presque le même langage, et ce peut être vrai symboliquement; mais il doit être permis de contester l'équation qui identifie la pensée humaine, même philosophique, à l'évolutionnisme vrai, et de trouver que sa critique de la connaissance eût pu recommander à M. Bergson une définition moins ambitieuse de la philosophie, qui peut être le sommet de l'esprit humain sans représenter, si ce n'est dans une lointaine image, l'acte même de l'évolution universelle.

Il y aurait bien une façon commode et peut-être élégante de résoudre la question de l'esprit, ce serait d'en parler toujours sans le définir jamais, le prenant comme un beau mot qui signifierait la culture humaine, surtout la culture intellectuelle et esthétique, même la politesse des mœurs, le genre de l'homme bien élevé. On pourrait célébrer les mérites d'un tel esprit, qui d'ailleurs s'accor-

1. *L'Evolution créatrice*, 399.

derait sans peine avec toutes les théories possibles de l'univers, aussi bien avec l'idéalisme le plus effréné qu'avec le matérialisme le plus intransigeant. Mais une pareille notion de l'esprit ne convient guère qu'à des lettrés; sans la qualifier d'amusement, nous pouvons dire qu'elle ne répond pas aux besoins profonds de l'humanité, aux exigences de la vie commune, ni au caractère d'une sagesse soucieuse d'équilibrer moralement la nature de l'homme, et qui ne se borne pas à l'orner extérieurement. Cela étant, s'il ne nous suffit pas que l'esprit soit une pensée claire, coquettement exprimée, un certain goût de l'art, des sentiments délicats cultivés pour eux-mêmes ou pour le relief, pour l'agrèment de l'existence, pour la bonne tenue de notre personnalité, et si d'autre part ni l'anthropomorphisme de l'esprit dans les religions, ni la négation de l'esprit par les savants, ni l'idéologisme de l'esprit dans les philosophies ne nous donnent entière satisfaction, qu'avons-nous à faire de l'esprit, et ne serait-il pas plus sage de porter notre attention sur des objets plus consistants?

III

Nous pouvons difficilement nous empêcher de penser que nos ancêtres ont rêvé en distinguant des choses les esprits des choses. Sans doute y a-t-il aussi quelque part de rêve dans les spéculations des philosophes qui ont supposé, derrière le monde visible ou au-dessus, un monde conceptuel qui le réglait. Enfin il n'est pas impossible que nous rêvions encore nous-mêmes toutes les fois que nous essayons d'établir une distinction absolue entre l'esprit et la matière, ces deux termes, issus d'une connaissance rudimentaire du monde et de l'homme, induisant naturellement au dualisme dont ils procèdent, quand une considération plus attentive des choses et de l'humanité nous inviterait plutôt à ne pas scinder l'univers ni nous-mêmes en deux compartiments juxtaposés et plus ou moins perméables l'un à l'autre. Il nous devient, semble-t-il, de plus en plus difficile d'entendre ceux qui nous parlent d'esprit pur, surtout quand ils en arrivent à faire de la pensée la suprême sinon l'unique réalité; mais, à dire le vrai, il ne nous est guère plus facile de suivre jusqu'au bout ceux qui affirment la réalité de la matière au point de nier l'esprit.

Ne serait-ce pas que notre pensée à nous se débat entre deux fantômes qu'elle ne réussit pas à exorciser, parce qu'ils ont pris possession du langage commun et même de notre mentalité, au point de la dominer encore lorsque tout l'engage à leur échapper en regardant nettement ce qu'ils recouvrent de leur séculaire apparence ?

On peut dire que maintenant les philosophes et les savants qui font de la matière l'unique réalité y intègrent le dynamisme, la puissance de l'esprit, et que ceux qui opèrent avec la notion d'esprit font de la matière l'expression sensible, ou la dégradation, ou l'envers de l'esprit. Ce qu'on admet de part et d'autre est l'existence d'une force mystérieuse, insaisissable en son fond, puissante et agissante, inépuisable et indestructible à travers ses manifestations successives et indéfiniment variées. Il n'y a plus d'esprit ni de matière au sens où l'entendaient les vieilles religions et les vieilles philosophies. Nous réussissons mal à nous représenter la matière inerte, être potentiel, susceptible de recevoir mouvement et forme. Nous ne concevons guère mieux les esprits, bons et mauvais génies, anges et démons. Peut-être même notre oreille se fait-elle spontanément un peu distraite quand certains philosophes essaient de mesurer les chances d'im-

mortalité que posséderait la personne humaine; et la plupart d'entre nous sont franchement sceptiques et d'un scepticisme très amusé devant les révélations des esprits désincarnés que certains ont trouvé moyen de consulter. Ce qui nous arrive par cette voie donnerait une si pauvre idée de la survivance individuelle que mieux nous vaudrait sans doute n'être pas immortels de cette façon-là; mais ce n'est pas non plus ce genre d'immortalité qui paraît nous être garanti.

Un fait domine aujourd'hui plus que jamais toute considération de philosophie, l'unité du monde physique en son immensité, la coordination, ou, pour mieux dire, l'identité fondamentale des forces qui y agissent, la prolongation à l'infini de cette identité, qui fait la chaîne des êtres et de l'être à travers les mondes. Avons-nous trouvé, trouverons-nous jamais le nom qui convient à cette force infinie par laquelle est portée, réalisée, conservée, la machine universelle? Pouvons-nous seulement nous flatter de nous en faire un concept qui ne soit pas trop ridiculement insuffisant et où se réfléchisse l'infinie réalité de son objet? Nous venons de nommer la machine universelle, et nous savons bien pourtant que ce n'est pas une machine artificiellement manœuvrée, mais que cela vit profondément, éternellement, que de cette vie

infinie, dont nous sommes un infime échantillon, nous sommes loin de connaître tous les secrets, toutes les modalités, toutes les ressources.

Aussi bien le mot « vie » n'est-il guère moins équivoque relativement à cet objet que le mot « esprit » et que le mot « matière ». N'y aurait-il pas une vie de ce que nous appelons le monde inanimé, une vie du granit et des métaux, une vie de la terre, une vie des astres, et d'abord une vie de l'atome, une vie de tout ce qui est. N'y ayant rien qui ne soit vivant par le seul fait d'être, et d'être ce qu'il est, et toute l'économie du monde n'étant que manifestation, progrès, dégradation, transformation, évolution de la vie. Au sens étroit où nous l'employons communément, l'affectant aux phenomènes de la vie végétale et de la vie animale sur la terre, le mot a l'inconvénient de presenter comme surajouté à l'évolution terrestre et à l'évolution mondiale, comme séparé en principe de cette évolution, ce qui est réellement un produit, une forme, une partie de l'évolution vitale sur la terre et dans le monde.

Quelles qu'aient été, quelles que soient les conditions de leur apparition, ces phénomènes résultent des forces qui agissent dans le tout, et par la mise en valeur des mêmes éléments. Il y a plus de vie dans le végétal que dans la pierre ; il

y en a plus dans l'animal que dans le végétal; il y en a plus dans l'homme que dans le simple animal; mais la source de toutes ces vies est la même. En toute rigueur de langage, l'évolution dite vitale est comprise dans l'évolution de la nature entière et elle en fait partie, elle est un aboutissement de cette évolution; et pareillement l'évolution sociale et spirituelle de notre espèce sur la terre est comprise dans l'évolution vitale. De cette évolution spirituelle nous parlons volontiers comme d'un fait transcendant, radicalement différent de tout le reste, et nous avons la fatuité de nous considérer comme les rois de l'univers, alors que nous sommes seulement, pour nous en tenir au plus certain, les animaux les plus subtils et les plus turbulents qui existent sur la face de notre globe. Mais animaux nous sommes, quelles que soient nos prétentions, et c'est l'évolution vitale qui porte, anime et embrasse notre évolution spirituelle, comme c'est l'évolution physique qui porte, anime et embrasse l'évolution vitale. Disons, si cela nous plaît, que l'évolution spirituelle est la fleur et le couronnement de la vie; le principe de la vie, c'est la force qui est en tout, qui produit tout, qui est tout.

Elle est donc aussi bien l'esprit; nous pouvons même dire qu'elle est esprit, car le nom

d'esprit convient mieux sans doute à son rôle universel et au caractère de son activité que celui de matière ou que celui de force, le premier étant trop lié à la conception d'inertie, le second à celle de mécanisme. Rien ne nous empêche de conserver le nom d'esprit, à condition de déterminer le sens où nous l'entendons. L'esprit n'est pas simplement l'idée, ou le monde conceptuel, ou la conscience réfléchie; l'esprit est le dynamisme qui est en toutes choses et qui est toutes choses, qui est en nous et qui est nous. De ses manifestations la plus singulière pour nous est celle qui se réalise en nous, chétifs, et dans nos semblables, chétifs comme nous. Le mythe de l'âme, pour un temps captive dans le corps, puis immortelle, traduit à sa façon la fragilité de notre existence et son rapport avec la vie universelle d'où tout provient et où tout se perd. A y bien regarder, l'homme est à la fois une production minérale, végétale, animale, et de plus humaine, une force qui devient vie, vie ambulante, vie consciente. Ainsi les modalités diverses et variables de l'être n'impliquent pas diversité ni substitution de force principielle. L'être est un et multiple, spirituel et matériel, éternel et périssable; dans le langage mythique des vieilles théologies, ce serait Dieu perpétuellement incarné,

mourant incessamment et toujours ressuscitant.

Pour nous l'esprit est surtout l'aspect conscient, intelligent et moral de cette poussée infinie de l'être. En ce sens, l'esprit n'est pas seulement la puissance de vie morale et sociale qui est en chacun de nous, c'est le capital de cette vie supérieure, péniblement accumulé dans les sociétés humaines, laborieusement transmis à travers les générations successives, provisoirement confié à nous tous, et subsistant par nous, qui tenons de lui notre meilleure raison d'être. Car c'est dans cette participation à la vie supérieure de l'humanité que notre existence est à considérer comme valant plus que celle d'une plante ou d'un vulgaire animal; c'est dans la réalisation progressive et toujours plus abondante de cette vie spirituelle qu'est aussi bien la loi de l'humanité, son unique et suprême intérêt.

Il est évident que l'évolution des sociétés humaines et des relations existant entre ces sociétés a toujours été, qu'elle restera toujours conditionnée par ce que nous appelons couramment les nécessités et avantages matériels de leur subsistance; mais il n'est pas moins évident que la satisfaction de ces nécessités et avantages a été pareillement, dans l'intérieur des sociétés, réglée par un certain développement de culture

intellectuelle et selon certaines considérations de discipline morale; il est certain aussi que, de plus en plus liée maintenant à des rapports internationaux, elle se coordonne aussi bien et de plus en plus à un progrès scientifique et à une sorte de droit nouveau qui seront communs à tous les peuples, en sorte que cette satisfaction et cette conciliation des intérêts matériels devront trouver dans une véritable communion de vie spirituelle et leur principale ressource et leur plus sûre garantie. On peut déjà parler et l'on parle d'un esprit de l'humanité. Il est question de coopération intellectuelle et non seulement de rapports commerciaux. On voudrait organiser dans la paix les relations mutuelles des sociétés humaines : autant dire que l'on s'essaie à organiser entre elles une sorte de coopération morale. La coopération, qui a toujours été la loi interieure des sociétés, tend à devenir la loi internationale, la loi de l'humanité. Coopération matérielle, coopération intellectuelle, coopération morale font une seule et même coopération, qui est l'œuvre de l'esprit

C'est une grande œuvre que cette œuvre-là; c'est, à proprement parler, l'œuvre du salut, le règne de Dieu, depuis longtemps annoncé en figure et qui, bien que toujours fragile et toujours imparfait, peu à peu se réalise. Il importe beau-

coup moins de spéculer sur la nature de l'esprit, sur sa transcendance possible et sur les caractères de son évidente immanence, que de travailler à l'œuvre de l'esprit, de contribuer à son avènement et d'y participer. L'esprit n'est pas tout entier dans ses manifestations inférieures, où on le dirait contraint par la nécessité; il s'épanouit dans ses manifestations supérieures, où éclate la liberté. Dans cette liberté même, entendons le développement d'une conscience relativement maîtresse d'elle-même, de ses impressions et sensations, de ses connaissances et de son vouloir, apparaît sans doute un trait essentiel et intime de l'esprit, qui, étant d'abord la force, s'achève dans la bonté. En ce qui nous concerne, l'œuvre de l'esprit, nous venons de le dire, est le perfectionnement de l'humanité, la révélation et la réalisation de l'esprit dans les individus et dans les sociétés, dans la société universelle des hommes, révélation et réalisation qui s'opèrent dans tous les progrès de l'industrie, de la science, de l'art, de la moralité surtout, disons de la culture humaine, au sens plein du mot culture et du mot humanité. C'est pourquoi le service de l'esprit est la loi, la perfection, la joie de l'homme, c'est pourquoi le service de l'esprit ne fait qu'un avec la religion de l'humanité.

V

De la Foi [1]

Dans les deux précédentes leçons inaugurales de ce cours nous avons traité du mysticisme et de l'esprit. Nous pourrions aujourd'hui parler de la foi, qui est une forme normale du sens mystique et un élément essentiel dans la vie de l'esprit. Il nous importe d'autant plus d'aborder directement le sujet, que le malentendu y est facile à raison de la confusion qui règne sur ce point dans les idées, même des personnes doctes. Le mot « foi » jouit, dans certains milieux par ailleurs très scientifiques, du même discrédit que le mot « mysticisme » ou que le mot « religion »; là on déclare hautement que la foi est une faiblesse, et celui qui ose reconnaître que la foi a un rôle nécessaire dans la vie de l'homme et des sociétés humaines est aussitôt considéré comme appar-

1. Leçon d'ouverture du cours d'Histoire des religions au Collège de France, prononcée le 5 décembre 1925.

tenant à une espèce antédiluvienne, comme ayant une mentalité rétrograde, inconsciemment pénétrée de théologie, insuffisamment ouverte aux lumières de la raison pure et de la science positive. C'est qu'il existe plusieurs notions de la foi, correspondant à différentes théories de la religion, notions plus ou moins artificielles, comme le sont souvent les théories, et que la notion réelle de la foi, de la part qui effectivement lui revient dans la constitution de l'humanité, reste peut-être encore à définir.

I

Il n'y a, ce semble, aucun paradoxe à soutenir que les théories théologiques de la foi n'expriment pas la véritable psychologie de la foi, et qu'ainsi s'explique en partie, sans être pour autant excusable, la froideur méprisante qu'ont, à l'égard de la foi même, beaucoup de savants contemporains. Les théories dont il s'agit sont d'ordinaire beaucoup moins une analyse de la foi vivante qu'une apologie des croyances, du système de croyances, où la foi s'arrête dans tels groupes religieux. Car il n'y a pas de foi sans croyance; mais la foi n'est pas la croyance; la foi est, à proprement parler, le sentiment de confiance en l'objet que

la croyance est censée définir. Comme cet objet a comporté des définitions variées et contradictoires, il se trouve que les théories de la foi ont été conçues en regard, non seulement du système de croyances qu'elles voulaient garantir, mais aussi bien de ceux qu'elles voulaient écarter.

Prenons nos exemples dans l'histoire du christianisme. La première théorie chrétienne de la foi est celle qu'a formulée saint Paul, et c'est une théorie du salut chrétien : on est sauvé par la foi en la rédemption qu'a opérée la mort de Jésus crucifié, mais la Loi et les œuvres de la Loi, même les œuvres en général n'y peuvent servir. A y bien regarder, cette théorie, quoi qu'on ait pu dire en sens contraire dans les derniers siècles et jusqu'à nos jours, n'exprime pas directement la psychologie de la foi qui anima la première génération chrétienne; elle reflète la position prise par le christianimse naissant à l'égard du judaïsme dont il se séparait; c'est une conception apologétique et polémique, en rapport avec les besoins de la controverse, et aussi, on pourrait dire et surtout, avec l'attitude prise par Paul lui-même à l'égard des autres missionnaires chrétiens.

Cette théorie, on commence seulement à s'en

apercevoir, est loin de représenter simplement une expérience, en même temps personnelle et typique, de l'Apôtre. Il s'agirait d'expérience très particulière en sa nature, puisque ce qu'on appelle salut, dans le langage chrétien, ne saurait être, en toute rigueur de langage, matière d'expérience. La théorie de la foi, dans les épîtres de Paul, n'est même pas la psychologie de la foi qu'a eue Paul, auteur de cette théorie. Paul ne s'est pas converti au Christ pour avoir éprouvé que la foi en Jésus rédempteur était la seule garantie de salut, et que la Loi n'y pouvait rien; il s'est converti pour avoir subi la contagion de la croyance qu'il persécutait, pour avoir cédé à l'attirance d'un messianisme dont il avait d'abord été choqué, pour avoir été induit, par le travail de sa mentalité visionnaire, à croire que l'espérance d'Israël était en voie de réalisation par le fait de Jésus, jadis crucifié, maintenant ressuscité en gloire, prêt à venir pour le grand jugement et pour l'instauration du règne de Dieu. Il a conçu seulement après coup sa théorie de la justification, lorsque l'évolution de son apostolat l'eut mis aux prises avec l'opposition judaïsante sur la question des observances légales, question qui était pratiquement résolue depuis que Barnabé et les missionnaires d'Antioche avaient commencé à

faire des recrues parmi les païens sans imposer à ceux-ci la circoncision. La théorie de Paul est liée aussi, dans une très large mesure, à l'apologie personnelle qu'il a construite pour justifier sa séparation d'avec les autres missionnaires chrétiens, par lui traités de judaïsants pour le besoin de sa cause.

Force est d'ailleurs de constater que cette théorie, si on la prend en bloc, est restée autant dire sans écho dans les premiers siècles chrétiens, si ce n'est que l'hérétique Marcion, la tournant en désaveu radical du judaïsme et de l'Ancien Testament, en a fait la base de sa doctrine. Ainsi ce n'est pas sur cette théorie que l'Eglise chrétienne a été fondée dans le monde païen, mais sur la simple foi au Christ immortel, maître de bonne vie et médiateur d'immortalité pour ses fidèles. Il va sans dire que la foi salutaire, dans la théorie de Paul, implique, comme support et objet de cette foi, certaines croyances déterminées, et non seulement celle de la valeur rédemptrice attribuée à la mort de Jésus. Elle implique de même, comme fruits de cette foi salutaire et de la grâce divine, fruits de l'Esprit, les vertus et les bonnes œuvres. Mais Paul, dans l'ardeur de sa polémique, en dirigeant la pointe de sa théorie contre la Loi et les observances légales, s'était laissé aller

à nier l'existence de toute loi par rapport au chrétien, et toute signification des œuvres par rapport au salut : équivoque et paradoxe que la tradition chrétienne avait prudemment laissés tomber, jusqu'à ce qu'il plût à Luther de les relever.

Luther, en effet, après Paul, et en s'autorisant de lui, a formulé une théorie de la justification par la foi seule, où l'on admet volontiers que s'est aussi exprimée l'expérience religieuse du fameux réformateur. Pas plus que celle de Paul, elle n'est ni ne pouvait être conçue en dehors de toute expérience; mais, comme celle de Paul, c'est la théorie absolue, généralisée, systématisée, d'une expérience personnelle, limitée, relative; et la pointe en est tournée contre la doctrine catholique de la justification, contre le système catholique de l'autorité en matière de croyance, de direction morale et de gouvernement hiérarchique. Pour Luther la foi est un don de Dieu, la confiance moyennant laquelle le croyant participe à la rédemption opérée par le Christ, devient juste devant Dieu par imputation, quoique restant pécheur par nature; de la foi naissent l'amour et les œuvres, qui ne constituent pas des mérites. — Réaction de la conscience religieuse et morale contre le matérialisme cultuel, l'intellectua-

lisme théologique, le despotisme ecclésiastique.

Est-ce la découverte de la religion pure, l'institution définitive du culte en esprit? Ce ne l'est qu'en intention, en persuasion, en vision. La foi luthérienne consiste essentiellement dans la confiance en Dieu, en Christ, en la vertu de la satisfaction opérée par lui, mais elle continue d'impliquer comme postulat indiscutable tout le dogme chrétien; elle répudie l'autorité de l'Église, mais c'est pour évoquer et accroître celle de l'Ecriture; elle répudie le sacramentalisme magique et le mécanisme des indulgences, mais que de magie elle retient dans ses lourdes notions du péché héréditaire et du salut par le sang du Christ! Elle a, elle croit avoir l'intuition supérieure de tous ces mythes et de toute cette magie divine, que le catholique accepte par l'autorité de l'Eglise; admettons qu'elle a un peu réduit et allègé cette mythologie et cette magie; son intuition n'en est pas moins tout autre chose qu'une expérience, et elle pourrait bien comporter une assez large part d'illusion visionnaire.

C'est, dira-t-on peut-être, la condition de toute expérience humaine, surtout dans l'ordre psychologique et religieux. Ce l'est, apparemment, jusqu'à un certain point. Encore est-il que, pour cela même, l'expérience religieuse n'a pas à se

prévaloir d'un caractère transcendant qui la soustrairait à tout contrôle. La théorie de Luther ne résulte pas d'une expérience directe qui la supporterait tout entière et qui en ferait un monument éternel de psychologie humaine; c'est, en grande partie, une construction logique, conçue en regard et en antithèse d'autres constructions logiques, les doctrines du catholicisme médiéval, que Luther a transposées et refondues plutôt qu'il ne les a éliminées. En fait, il avait réussi, par un effort de volonté, en s'aidant de Paul, à conquérir la paix de sa conscience, et il a créé un type relativement nouveau de christianisme; la réalité de sa religion, de celle qu'il a léguée au protestantisme luthérien, est beaucoup plus complexe et mêlée que sa théorie de la foi; elle comporte une part d'illuminisme personnel, une part de croyances traditionnelles, même une part de sacramentalisme mitigé, sans compter le sacrement de la Bible, répertoire de la parole divine; les œuvres, qui ne servent à rien pour la justification, sont beaucoup dans la vie, et la morale luthérienne ne souffre pas du discrédit qui la frappe dans la métaphysique luthérienne du salut. Bref, la théorie de la justification par la foi seule est plutôt la définition anti-catholique du luthéranisme que la psychologie de la foi

vivante et le résumé de la religion dans le christianisme luthérien.

Nous avons connu en nos jours un amendement des précédentes formules qui n'en a pas fait disparaître l'équivoque ni l'artifice. Paul et Luther impliquaient dans la foi les croyances qu'ils jugeaient appartenir à la révélation divine; certain protestantisme libéral, moins assuré des croyances et de la révélation dont il s'agit, se contente d'affirmer le salut par la foi indépendamment des croyances. Devant l'inconsistance bien établie des dogmes traditionnels, en face des orthodoxies qui prétendent retenir l'adhésion à ces dogmes comme condition de salut, de notables théologiens, afin de sauver ce qu'ils jugeaient être l'essence du christianisme et aussi bien l'essence éternelle de la religion véritable, ont semblé faire bon marché des croyances, et ils ont proclamé que la foi sauve, non moyennant telle croyance déterminée, mais avec toute croyance coordonnée au principe de la foi-confiance. Ici encore, non seulement on ne répudie pas les œuvres, — et comment répudierait-on l'action morale, en dehors de laquelle la religion perd toute raison d'être, et la religion chrétienne, issue du prophétisme juif, serait privée de son objet? — mais on implique des croyances et même on formule les

croyances élémentaires que l'on dit être le support naturel de la foi en tant qu'étant les symboles les mieux appropriés à son objet essentiel; la foi qui sauve est la confiance filiale au Dieu-Père, qui pardonne le péché.

Résidu quelque peu vaporeux du christianisme, mais qui suppose le christianisme et qui en retient au moins trois mythes, auquel s'en ajoute d'ordinaire un quatrième : premier mythe, la personnalité d'un Dieu, père de l'humanité, notion très primitive et qui est demeurée telle dans la religion chrétienne, nonobstant les commentaires philosophiques dont on ne s'est pas lassé de la pourvoir; mythe du péché, non moins ancien que le précédent, auquel il a été coordonné dans son évolution, et qui n'a pas été moralisé au point de dépouiller le caractère magique d'impureté, qui originairement lui appartient; mythe du salut, compris comme assurance et bonheur résultant du pardon que ce Dieu fait de ce péché à l'homme repentant. Par surcroît, l'on veut, c'est le quatrième mythe, que Jésus lui-même ait apporté au genre humain cette révélation de Dieu et du salut. Ceci est un mythe historique, vu que, si l'essence de l'Evangile est quelque part, c'est dans l'idée du règne de Dieu et de son avènement, les idées du Dieu bon, du péché, du pardon,

étant non seulement plus anciennes que le christianisme, mais beaucoup moins en relief dans l'Evangile que l'idée prophétique du règne de Dieu. La théorie de la foi salutaire qui nous est ainsi présentée n'est pas loin de renfermer une contradiction; elle n'exprime pas réellement la foi des chrétiens protestants qui en ont trouvé la formule; elle a été conçue en regard du travail critique des derniers temps, devant la grande débâcle théologique, devant l'effondrement de la Bible, comme une sorte de barrage protecteur du christianisme évangélique, non plus seulement contre le catholicisme, mais contre la dissolution qui de partout menace le mythe chrétien du salut.

La théorie catholique de la foi s'est maintenue à travers toutes les contradictions et en élargissant son formulaire à l'encontre de toutes les hérésies; elle ne s'est pas modifiée en allégeant son dogme, mais en l'enrichissant et en l'alourdissant. Ses derniers perfectionnements ont consacré les périlleuses victoires de l'ultramontanisme sur le gallicanisme, du dogmatisme théologique sur le dogmatisme rationaliste, du traditionalisme sur le modernisme. Du symbole dit des apôtres, libellé au cours du second siècle contre les hérésies gnostiques, au symbole antimoderniste, élaboré

contre la science critique des origines et de l'histoire chrétiennes, les acquisitions doctrinales ont été considérables, et les dernières comportent même la désignation expresse de très nombreuses opinions qu'on ne doit pas professer. Dans le catholicisme romain, la foi semble être devenue, avant tout, l'adhésion totale de l'esprit à un ensemble de doctrines censées révélées de Dieu et infailliblement interprétées par l'Eglise; et comme la masse de ces doctrines n'est point assimilable pour le commun des fidèles, il est admis qu'on adhère explicitement aux dogmes fondamentaux, implicitement à tous les autres dogmes définis par l'autorité de l'Eglise. La foi du catholique n'en est pas moins liée théoriquement à un bloc de croyances qui ne sont pas toutes anciennes et qui ne laissent pas d'être présentées comme des vérités immuables. Cette foi, qui prétend régler l'intelligence, ne suffit pas au salut; il est admis, naturellement d'ailleurs, que, si la justification est fondée sur la foi, elle n'est accomplie que dans la charité, l'amour parfait de Dieu et du prochain.

Théorie non dépourvue d'apparences logiques, mais qui ne correspond pas mieux que les autres à la réalité qu'elle prétend définir. Il y a contradiction sensible entre l'importance attribuée en

principe à la définition des croyances, et l'impossibilité pour le fidèle de trouver en chacune de ces croyances un principe de vie spirituelle, si ce n'est même de les concevoir. Beaucoup de ces dogmes ne sont pas pour la foi autre chose que des lettres mortes. Pratiquement la religion du catholique s'entretient dans la foi et le culte du Christ-Dieu, la foi et le culte de la Vierge et des saints, la foi et l'obéissance à l'Eglise, une pratique suffisante de la morale chrétienne. On ne peut d'ailleurs se dissimuler que la tendance actuelle du catholicisme romain est à résumer toute l'économie du salut dans l'obéissance à l'Eglise, c'est-à-dire l'obéissance au pape, qui représente à lui seul la révélation de Dieu, l'autorité du Christ et le magistère de l'Eglise, les trois éléments essentiels du christianisme traditionnel à travers les âges, et que les formulaires, les théories de la foi ont voulu défendre contre les dissidents. Aujourd'hui ces formulaires et ces théories sont tournés contre le protestantisme, contre le rationalisme, contre les plus récentes conclusions scientifiques, cependant que la foi vivante continue de suivre la voie que nous venons de dire, à travers les écueils que les théologiens, avec un succès qui paraît de plus en plus incertain, s'emploient à exorciser.

Du dehors et rétrospectivement il n'est pas trop difficile de voir à quoi ont servi les théories de la foi que nous venons de caractériser brièvement. La théorie de Paul n'est pas la foi vivante du christianisme primitif, mais elle a contribué d'abord à créer, ensuite à garantir l'autonomie du christianisme à l'égard du judaïsme; si peu consistante qu'elle ait été en elle-même et dans son équilibre logique, elle correspondait à une réalité : le christianisme n'était viable qu'en s'émancipant de la Loi mosaïque. La théorie de Luther peut n'être pas la foi vivante du protestantisme allemand des premiers temps, elle a contribué d'abord à créer et ensuite à garantir l'autonomie du protestantisme à l'égard du catholicisme romain; si peu consistante qu'elle ait été en elle-même et dans son équilibre logique, elle correspondait à une réalité : la conscience chrétienne ne pouvait être libérée qu'en s'émancipant de la papauté. Les théories actuelles du protestantisme libéral peuvent n'être pas la foi vivante de ceux qui les professent, elles contribuent à créer et à garantir l'autonomie de la foi à l'égard du dogmatisme théologique et à sauver la foi même dans le grand désarroi de la pensée contemporaine; si peu consistantes qu'elles soient en elles-mêmes et dans leur équilibre logique, elles corres-

pondent à une réalité : les vieux dogmes chrétiens s'écroulent, et pourtant l'on ne saurait fonder la vie morale que sur la foi. La théorie du salut dans le catholicisme romain peut n'être pas la foi vivante des catholiques qui en nos jours demeurent vraiment croyants, elle continue à protéger la religion catholique et contre le protestantisme et contre l'incrédulité ; si peu consistante qu'elle soit en elle-même, si minée qu'elle soit par tout le travail scientifique, et l'on peut dire par tout le courant de la vie moderne, elle correspond à une réalité : l'humanité vit de tradition autant que de raison; elle est, en principe et en droit, une et universelle.

On ne peut donc pas dire que ces théories aient été ou qu'elles soient absolument fausses : pas davantage on ne peut dire qu'elles aient été ou qu'elles soient absolument vraies. La plus grande difficulté qu'elles offrent pour nous, entre beaucoup d'autres, est, semble-t-il, dans leur notion du salut, qu'elles n'ont point su dégager du mythe, ce qui leur donne à toutes, pour nous, un caractère de non-réalité. Si la foi ne se peut attacher qu'à un mythe, qu'avons-nous à faire de la foi, plus que du salut? Un mythe ne se peut recommander qu'à la foi; mais, si l'on nous fait grâce du mythe, ou s'il nous est impossible de l'admettre, la foi,

qui, nous disait-on, sauve, garde-t-elle une raison d'être? La question n'est pas aussi simple qu'elle paraît, et nous avons maintenant à l'examiner.

II

La foi se perpétue à travers des mythes qui ne cessent pas de se transformer et dans lesquels essaient de se définir la notion et les moyens du salut. Il est vrai que le mot «salut» est le nom propre de l'espérance chrétienne, mais il convient à la définition de toute espérance religieusement humaine, et nous pouvons le prendre en cette acception générale. Pour une considération superficielle, le mot sert d'étiquette commune à tous les rêves dont s'est entretenue la foi dans les religions : dans les cultes primitifs, c'est l'idée de la nourriture matérielle, de la subsistance commune, que l'on croit assurées par la pratique de certains rites traditionnels, la vieille magie de la tribu; dans les cultes nationaux, c'est l'idée de la conservation et de la prospérité du peuple, que l'on croit garanties par la protection des dieux et le service régulier qui leur est rendu; dans les religions de salut éternel, de ce qu'on appelle spécialement le salut, c'est-à-dire l'immortalité bienheureuse des

individus, c'est l'idée d'une félicité parfaite dans une existence qui ne finit pas. La foi du salut est la foi à la réalisation indéfinie d'une vie complète, heureuse dans sa plénitude. Nous ne pouvons pas nous empêcher de voir que cette foi s'accroche à beaucoup d'illusions, et que la plénitude de vie qu'elle se flatte d'atteindre ne cesse pas non plus de lui échapper; mais nous sommes bien obligés aussi de reconnaître que cette foi soutient l'effort de l'homme pour atteindre la petite part de bien-être ou de perfection vitale qu'il atteint effectivement, en sorte que les croyances dont il s'entretient et les figurations cultuelles où il se récrée ne sont pas tout à fait illusoires, si l'on tient compte du résultat obtenu. Sans doute la constitution native de l'humanité met-elle dans son existence consciente comme un songe du but à poursuivre et un élan indéfectible vers l'objet que suggère le rêve,une confiance dans la vie qui se fait et que l'on imagine inépuisable. La foi ne serait-elle pas radicalement le sentiment naturel de confiance en la vie, sans lequel la conscience même de cette vie, à tous égards fragile et de toutes parts menacée, serait insupportable?

Cette vie, en effet, est un mouvement conscient qui va se réalisant, non seulement dans les indi-

vidus pris à part, mais dans la série indéfinie des générations et dans la continuité des groupements sociaux; non seulement dans le développement physique des êtres humains, mais dans leur développement spirituel et moral, dans la montée des sociétés humaines vers la civilisation, vers une culture de plus en plus féconde et vers de meilleurs destins. Car, à considérer d'assez haut, l'histoire des hommes, on dirait que les humanités se sont acheminées lentement, à tâtons, le long des siècles, vers des buts inconnus, toujours succombant à la peine,et toujours se relevant pour un nouvel effort, souvent malheureuses et jamais lasses, rivales entre elles et tendant à s'associer en des groupes de plus en plus larges, tant qu'à la fin l'idée vient à poindre d'une communauté pacifique de tous les peuples.

Oh! ils ont mis du temps à former ce rêve; ils s'y sont repris à plusieurs fois pour l'ébaucher, et, à dire le vrai, ils ne savent pas encore comment s'y tenir. D'aucuns prétendent qu'ils ne s'y tiendront jamais, et que c'est la plus grande chimère dont ait jamais essayé de se griser l'humanité. C'est vrai. Jamais rêve mystique de pareille envergure ne s'est produit au sein des religions, et Comte ne s'est peut-être pas abusé en proclamant que c'était la religion. Mais Comte ne paraît pas

s'être aperçu qu'il caressait un idéal, et il a cru pouvoir d'un seul coup fonder l'humanité en philosophie, en religion, en réalité. Il n'a réalisé qu'un système dont certains de ses disciples ont répudié précisément la partie religieuse, comme n'appartenant pas à l'ordre de la science et de la raison mais à l'ordre mystique, lequel est pour eux l'ordre de la déraison. Le fait est que la notion morale de l'humanité n'appartient pas à l'ordre des réalités présentes, qu'elle n'est pas réalisée, non seulement dans la vie des peuples, mais même dans la pensée de la très grande majorité des hommes actuellement vivants. A ne considérer que l'état politique des groupes humains et leur mentalité dominante, l'idée d'une humanité universelle pacifiquement organisée n'est pas autre chose qu'une utopie, et beaucoup le professent assez ouvertement, qui se flattent de garder leur foi aux anciennes religions. Beaucoup de gens qui se disent chrétiens et catholiques ne sentent pas que la guerre est le crime des crimes, non seulement le plus grand fléau, mais la tare le plus odieuse de l'espèce humaine, et, à proprement parler, l'inhumanité. Malgré tout, l'idée tend à se réaliser; elle est ce qu'on appelle un idéal, quelque chose qui n'est pas et qui voudrait être, qui commence d'être par le fait qu'on s'y

attâche, qui se réalise dans la foi avant de se réaliser dans la vie. La foi religieuse a-t-elle jamais été autre chose que l'adhésion confiante à un idéal humain, petit ou grand, que cette foi même contribuait à réaliser dans une mesure appréciable? La foi ne serait-elle pas une condition des plus nécessaires et l'un des plus puissants facteurs du progrès humain?

C'est surtout, dira-t-on, le support de toutes les superstitions, de toutes les illusions et de toutes les folies mystiques, l'ennemie de la raison et de la science, l'âme de tous les fanatismes. Elle est assurément le support de la crédulité, elle a perpétué maintes erreurs, elle est associée à tout le mal comme à tout le bien qu'ont fait les religions; mais on peut dire que sa responsabilité dans le mal, — si l'on peut parler de responsabilité, — est beaucoup moins engagée que celle de la raison. La foi par elle-même n'est ni aveugle ni clairvoyante; ce n'est pas un principe de discernement; ce n'est pas la foi qui, de son chef, a inventé les superstitions, ni les systèmes théologiques, ni les orthodoxies, ni la compression des intelligences sous le régime de l'Inquisition; c'est la raison, une raison spéculative et pratique insuffisamment éclairée, trop sûre d'elle-même, et qui, paresseuse, s'est fixé à elle-même des

limites qu'elle devait finir par trouver insupportables. Les théologiens scolastiques ont été, ils sont encore, pour la plupart, de très fiers rationalistes, auxquels ressemblent comme des frères les théoriciens absolus de la raison et de la science, qui se font de l'une et de l'autre une conception mythique tout à fait analogue à celle que les théologiens se font de la révélation.

La raison de ces théoriciens est censée infaillible, et leur science toujours certaine, alors que, dans la réalité, la raison définit approximativement des connaissances toujours superficielles et relatives, philosophiquement parlant, et que notre science est toujours perfectible, parce qu'elle ne cesse jamais d'être imparfaite. La raison et la science sont choses qui se font, qui sont en évolution, qui ont besoin de grandir pour subsister; la raison est une faculté d'investigation et de classement, la science une méthode de recherches, une synthèse toujours provisoire de résultats. C'est rêver que de les supposer indépendantes de toute foi et comme se suffisant à elles-mêmes. Car, quoi qu'elles en disent, ou plutôt quoi qu'en disent leurs avocats intransigeants, ce n'est pas seulement dans leur propre évidence et la certitude immédiate de leurs conclusions qu'elles prennent assurance, mais d'abord et radicalement

dans leur pouvoir de connaître. Antérieurement à toute critique de la connaissance l'homme croit au travail de sa pensée, et la critique de la connaissance l'induirait facilement au scepticisme universel, si sa foi en lui-même, identique au besoin de vivre, ne s'étendait au travail de son esprit. En viendrions-nous à soutenir ce paradoxe, que la foi est la substance même de la raison et de la science, et que c'est par une aberration de la raison, par une erreur de la science, que la raison et la science se sont prises à considérer la foi comme leur ennemie inconciliable?

On se donne tant de peine, et depuis si longtemps, à les concilier, qu'il peut sembler insensé de ne pas regarder la foi et la raison savante comme des puissances étrangères l'une à l'autre, et qui, si elles sont toutes les deux indestructibles, ne peuvent être qu'antagonistes ou astreintes à un régime de concordat par lequel seront délimités leurs domaines respectifs, réglées leurs relations mutuelles. Ainsi l'a entendu la tradition chrétienne, qui, après avoir posé ce dualisme, s'est acharnée à le réduire, à trouver la formule d'accord entre les deux termes, foi et raison, révélation et science, tant et si bien qu'elle cherche encore cette formule, et qu'elle ne finira pas de la cher-

cher, aussi longtemps qu'elle admettra deux ordres de vérités, l'ordre de la vérité divine, qui serait une ordre de vérités révélées, et l'ordre de la vérité humaine, qui est un ordre de vérités acquises, le premier ordre étant naturellement de vérités définitivement complètes, et le second de vérités susceptibles d'accroissement. Le problème créé par cette distinction n'a pas cessé d'être débattu depuis des siècles; il l'est encore, mais dans des conditions singulières; car, si, pendant longtemps, on a voulu concilier les deux ordres en absorbant plus ou moins l'un dans l'autre, ou bien en subordonnant l'un à l'autre, ou bien en les détachant l'un de l'autre, une solution radicale a été proposée, qui consiste à tenir pour inexistant l'ordre des vérités divines, en déclarant périmé, par la même occasion, le rôle de la foi dans la formation de l'humanité.

La thèse traditionnelle de l'harmonie entre la raison et la foi a été très difficile à mettre sur pied, et elle n'a jamais été en satisfaisant équilibre. Lorsque Paul émit sa théorie du salut, il ne songeait pas à l'accorder avec la science du siècle, science, d'après lui, fragile et plus ou moins démoniaque, destinée à périr prochainement avec le monde inférieur où elle avait vu le jour. Quand le christianisme commença de s'intellectualiser,

ses apologistes présentèrent la foi chrétienne comme une philosophie révélée, plus sûre et plus complète que la philosophie hellénique. Quand Origène formula sa synthèse théologique, il conçut de même le dogme chrétien comme une science révélée, une philosophie supérieure, que la raison n'aurait pu découvrir tout entière, mais qu'elle pouvait pénétrer et démontrer, une distinction essentielle étant d'ailleurs marquée entre la croyance des simples et cette théologie des doctes. Finalement, la distinction des vérités naturelles, objet de la philosophie et de la science purement humaines, et des vérités surnaturelles, objet de la révélation divine conservée dans les Livres saints et dans la tradition de l'enseignement ecclésiastique, parut s'imposer. Thomas d'Aquin fonda sur cette distinction sa synthèse théologique; l'Eglise romaine l'a retenue; le concile du Vatican l'a consacrée; il est de foi que la raison peut démontrer l'existence de Dieu, mais non le mystère du salut. « Il existe deux ordres de connaissance, distincts non seulement par le principe, mais aussi par l'objet; par le principe, parce que dans l'un, c'est par la raison naturelle, dans l'autre, c'est par la foi divine que nous connaissons; par l'objet, parce que, en dehors de ce que la raison naturelle peut atteindre, on nous propose à croire

des mystères cachés en Dieu, qui ne peuvent être connus s'ils ne sont divinement révélés... Mais bien que la foi soit au-dessus de la raison, aucun désaccord véritable ne peut exister entre elles, puisque le même Dieu, qui révèle les mystères et donne la foi, a mis dans l'âme humaine la lumière de la raison... Nous définissons donc que toute assertion contraire à la définition de la foi éclairée est complètement fausse. Or l'Eglise, qui, avec la mission apostolique d'enseigner, a reçu l'ordre de garder le dépôt de la foi, tient aussi de Dieu le droit et le devoir de proscrire une prétendue science, pour que nul ne soit trompé par une philosophie vaine et erronée [1] ».

Telle est la doctrine officielle de l'Eglise romaine, et la pratique y répond. Le système est fait de postulats, et non fondé sur des réalités. — Conception statique de la vérité, qui, tant dans l'ordre naturel que dans l'ordre de la révélation, serait par elle-même immuable : la pensée humaine n'a pas ce caractère, la science n'est jamais faite, elle se fait toujours, en se renouvelant perpétuellement ; ce qu'on appelle révélation a aussi son histoire, les dogmes se sont formés et se transforment par ceux-là mêmes qui en proclament l'immu-

1. Concile du Vatican, *Const. de Fide catholica*, c. III.

tabilité. — Distinction de deux principes de connaissance, l'un inné, l'autre surajouté, et de deux objets, l'un intelligible en soi et directement démontrable, l'autre inintelligible pour nous en son fond mais divinement autorisé : et cette classification est arbitraire, psychologiquement et historiquement indéfendable, un tel dualisme n'existant pas dans le travail de notre esprit, et les cas mystiques dits d'inspiration et de révélation n'ayant pas le caractère de transcendance absolue qu'on leur voudrait attribuer ; la distinction dont il s'agit a d'ailleurs été conçue, en fait, pour un ajustement plus ou moins mécanique de la science grecque à l'enseignement religieux de l'Eglise. — Accord des deux principes et des deux objets de connaissance ainsi institués : or cet accord ne pourrait exister qu'à condition d'immobiliser non seulement le travail scientifique mais aussi bien celui de la pensée croyante; d'où vient que l'orthodoxie a toujours été menacée par l'hérésie, et que, dans ces derniers temps, elle s'écroule sous la poussée du travail scientifique. — Subordination de la raison et de la science à la foi éclairée, c'est-à-dire à la théologie : et de là résulte une discipline de mort pour la science et pour l'esprit humain, une tyrannie incompatible avec le développement normal du progrès

scientifique ; c'est pourquoi ce progrès, accompli malgré l'Eglise, s'est tourné contre elle.

Notons que cette critique atteint, de manière ou d'autre, tout système d'accord qui retient, sous une forme quelconque, le mythe chrétien du salut, et considérons l'opinion de ceux qui, répudiant absolument ce mythe, soutiennent que la foi même n'a plus de raison d'être et qu'elle est à rejeter, comme tout mysticisme, toute religion, avec le mythe chrétien. Ceux-là, semble-t-il, méconnaissent la fonction utile, relativement nécessaire du mythe religieux dans le passé, aussi le caractère plus ou moins symbolique, c'est-à-dire plus ou moins mythique, de tous les concepts humains, même scientifiques, et encore la part indispensable du sentiment religieux dans l'éducation morale, dans la formation sociale des hommes, dans l'édification lente et laborieuse de l'humanité universelle. Ils s'obstinent à confondre la foi-croyance avec la foi-sentiment ; ils s'imaginent se passer de celle-ci parce qu'ils se passent de celle-là, et ils ne s'aperçoivent pas qu'ils se font les croyants absolus d'un mythe nouveau, qui pourrait bien n'être pas plus consistant que les anciens mythes religieux, le mythe du salut par la raison pure et la science exacte : comme si la raison était le tout de l'homme ; comme si elle était

égale en tous, et toute seule les conduisait tous pareillement; comme si les concepts scientifiques, qui ne sont pas immuables dans leur ordre, pouvaient être absolus dans l'ordre de la vie morale et de la conduite. Par phobie du dogme traditionnel ils créent un autre dogme dont on peut discuter l'efficàcité sociale et même le fondement philosophique. Ce dogme, qui renie la foi, implique la foi, et il est en contradiction avec lui-même.

Si l'accord de la raison et de la foi est un problème fictif, ce n'est pas seulement parce qu'il n'existe pas, à proprement parler, de révélation divine; c'est, au fond, parce que la raison seule, raison dite théologique ou raison dite scientifique, crée des dogmes absolus, et qu'elle a tort de s'en imposer. Celui qui vous parle n'a pas pu se résoudre à vivre sous le joug d'un dogme théologique, mais il lui répugnerait tout autant de souscrire à un dogme scientifique, à un système quelconque, si vraisemblable qu'il paraisse, même à ses opinions personnelles, si cette souscription devait signifier qu'il se juge désormais suffisamment instruit pour n'y rien changer; et c'est seulement après s'être émancipé de la tradition catholique et des croyances chrétiennes, qu'il a pensé comprendre ou plutôt entrevoir le rôle de la foi dans la vie de l'humanité. La foi

s'accorde, en principe, avec la raison, parce qu'il n'est de croyance, religieuse ou autre, que moyennant la raison, la raison seule définissant et retenant toutes nos opinions quelles qu'elles soient; le désaccord commence lorsqu'on veut conserver, en leur attribuant une autorité qu'elles n'ont pas, des croyances qu'a minées le progrès de la culture humaine, soit dans l'individu, soit dans la société. Le vrai problème n'est donc pas, il ne saurait être, de garder à tout prix les vieilles croyances, les opinions qui tombent, contre les opinions qui naissent et les croyances qui se forment; car il n'est pas de doctrine immuable, toutes sont susceptibles de transformation et de perfectionnement; tout dogmatisme intransigeant se condamne lui-même à mort.

Le vrai problème, réel et permanent, est d'assurer, à travers toutes les fluctuations de l'existence individuelle et sociale, à travers toute l'évolution des connaissances personnelles et de la culture commune, à travers les accidents de la vie et les crises, petites et grandes, de la civilisation, l'équilibre de la conscience humaine, de l'esprit humain, de tous les rapports sociaux et aussi bien des rapports internationaux, dans la possession d'un haut idéal de vérité à connaître, de beauté à atteindre, de perfection morale et sociale à réaliser. De cet

équilibre, qui ne saurait être entièrement stable, les formules de la science acquise ne suffiront jamais à garantir absolument la solidité, car ces formules sont et resteront indéfiniment perfectibles. Il y faut l'élan, l'ardeur, la confiance, le sens de l'au-delà dans l'idéal conçu et dans la perfection réalisée; il y faut la foi,qui est le grand propulseur du mouvement vital d'où naît tout progrès dans l'ordre de l'esprit. La foi n'a jamais été, elle n'est pas autre chose qu'une pleine assurance dans la vie de l'esprit : c'est la foi qui soutient notre effort vers la connaissance et la science, elle admet spontanément la réalité du vrai; c'est la foi qui soutient notre effort moral, elle admet spontanément la réalité du bien, et elle s'identifie au courage dans le dévouement; c'est la foi qui soutient même notre goût du beau, elle admet spontanément la réalité du beau sous toutes les formes de l'être. La foi entre dans la science, dans la moralité, dans l'art, comme elle entre dans la religion; elle est comme la substance et le moteur de la vie spirituelle. La foi est le grand ressort de l'activité humaine : la raison commune et souvent même la raison savante ne demanderaient qu'à s'immobiliser dans leurs concepts, la moralité vulgaire dans ses règles, l'esthétique dans ses clichés; en un sens très vrai, c'est la foi, sentiment profond

du réel et pressentiment de l'idéal, qui sollicite incessamment la religion, la science, la morale et l'art à de nouveaux progrès. En toute rigueur de langage, c'est par la foi que vit l'homme, et c'est la foi qui est la condition essentielle du salut pour l'humanité. Ces vieux principes de notre religion sont aujourd'hui comme hier infiniment plus vrais que les théologiens ne l'avaient rêvé.

VI

De la Religion

La religion n'est facile à définir que pour le croyant d'une religion particulière, qui, n'admettant comme religion vraie que sa religion propre, range toutes les autres dans la catégorie des superstitions erronées : pour lui, la religion, c'est sa religion, type absolu à l'égard duquel les autres religions sont des formations fausses ou imparfaites. Pour le savant, ce sont les religions qui existent, non la religion, si ce n'est comme raison commune des religions, et cette raison commune est à rechercher dans l'évolution religieuse de l'humanité; car les religions appartiennent à l'histoire des hommes, et, pour autant que cette histoire nous est connue, elles la remplissent. Est-il possible de discerner, à travers la diversité des religions dans

1. Leçon de clôture du cours d'Histoire des religions au Collège de France, prononcée le 27 mars 1926.

le passé et dans le présent, des traits communs, une orientation générale, des convergences? Vu le caractère du phénomène en question, l'idée générale qu'on en pourra prendre sera nécessairement en rapport avec notre connaissance actuelle de l'histoire humaine, l'état actuel des sciences de l'humanité, la philosophie qui actuellement se dégage de toutes les sciences. Autant dire qu'une définition du phénomène religieux n'est qu'une hypothèse déterminant provisoirement la signification de la religion dans l'ensemble du fait humain. Si l'on en juge par le grand nombre des définitions plus ou moins discordantes qui se sont déjà produites, cette signification serait fort malaisée à déterminer. Peut-être est-elle surtout complexe, et conviendrait-il d'avoir égard à ses différents aspects. Essayons, pour notre compte, de dire ce que nous paraît être la religion, ce qu'elle nous paraît valoir, et quel nous semble devoir être son avenir.

I

A prendre les religions pour ce qu'elles ont été jusqu'à présent et ce qu'elles sont dans la pensée des croyants, la religion serait le grand moyen

du salut pour l'homme, une assurance pour la vie, à l'égard des puissances dont cette vie dépend. Mais dès l'abord apparaît la complexité dont nous venons de parler. La vie humaine n'est pas chose si simple à connaître et à définir, ni le salut, ni les puissances dont dépendent la vie et le salut, ni la dépendance même dont il s'agit; aussi bien voyons-nous les idées qu'on se fait de tout cela varier à l'infini dans les religions. Ce qui domine dans les cultes primitifs, c'est-à-dire dans les cultes pratiqués par les hommes les moins avancés en civilisation, est la préoccupation de la vie naturelle, de la subsistance des groupes humains, clans ou tribus. Ce qui domine dans les cultes des hommes jouissant d'une civilisation déjà développée, qui sont organisés en cité ou en nation ayant son existence propre, qu'ils savent défendre et, à l'occasion, étendre par la conquête, c'est la préoccupation de la vie nationale. Ce qui domine dans les cultes qui ont rompu le cadre de la nation et qui s'adressent à tous les hommes en promettant à chacun de le conduire à la perfection ou au bonheur suprême de l'être humain, c'est la préoccupation de l'immortalité ou du salut éternel des individus.

Nous venons de dire le trait dominant qui permet de répartir les religions en trois classes, d'après

les degrés de l'évolution religieuse, et nous estimons cette classification légitime, parce qu'elle est fondée en réalité. Ce n'est pas à dire qu'il n'y ait déjà dans les cultes qualifiés primitifs, qui visent la conservation du groupe, un rudiment de culte national, comme il y a un rudiment de nationalité, et dans la façon de traiter les morts un certain sens de ce qui est dans les religions supérieures la vie éternelle. Ce n'est pas à dire que dans les religions qualifiées nationales ne subsiste intensivement la préoccupation de la subsistance matérielle, et qu'on n'y rencontre de façon souvent plus développée que dans les cultes primitifs la préoccupation de l'au-delà dans le culte des morts, surtout des grands morts; mais la considération de la vie nationale prime tout, et c'est au salut du peuple que pourvoient avant tout les dieux. Ce n'est pas à dire que dans les religions de salut éternel la préoccupation de la subsistance matérielle et celle de la subsistance nationale soient absentes, mais ces considérations sont, en général, subordonnées à l'intérêt éternel des individus, bien que, dans la pratique, les religions du type universel apparaissent comme de grandes utopies qui n'étaient pas susceptibles de réalisation et qui se sont tant bien que mal adaptées aux conditions matérielles de l'existence humaine

et à la permanence des nationalités. Ainsi la classification que nous avons proposée n'est point radicale et absolue, mais on ne peut pas dire qu'elle soit inutile et sans objet. Ajoutons que la religion est d'abord et qu'elle reste un phénomène social; bien que chaque individu puisse se faire, en un sens, et qu'il se fasse sa petite religion, pour l'historien il n'existe pas de religions individuelles; aussi bien les cultes primitifs forment-ils en quelque façon le lien social de la tribu, les cultes nationaux, le lien social de la nation, et les religions de salut éternel tendent plus ou moins consciemment à établir un lien social d'humanité.

Mais « tout n'est ici-bas que symbole et que songe ». Les religions ont jusqu'à présent travaillé dans la région du mythe, et elles n'ont pas réussi à se dégager de la magie. A les prendre par le dehors, tels qu'ils s'offrent à l'observation directe, les cultes primitifs ont pour objet de régler le cours des phénomènes naturels, la pluie et le beau temps, la reproduction des végétaux et des animaux, même l'adaptation des individus à la vie commune et le rapport des morts avec les vivants, moyennant des rites censés efficaces et qui sont pour nous de la figuration magique. On croit spontanément à l'efficacité de la parole et du geste mimique pour réaliser ce que l'on souhaite, con-

traindre les éléments, assujettir les esprits ou les tenir en respect, promouvoir la vie. Le monde est comme enchanté, et on l'enchante à plaisir, en se flattant de le diriger. Comme il y a là foi, tradition, respect, culte, il serait arbitraire de nier qu'il y ait religion, sous prétexte que le rite est censé contraignant, efficace par lui-même, et que les êtres ou leurs esprits ne sont pas considérés comme libres. On leur attribue la liberté qu'on s'accorde à soi-même, car on ne pense pas à la liberté. Les pratiquants de ces cultes y mettent toute la religion dont ils sont capables; et le fait est que la racine de toutes les religions est dans ces cultes, où, pour satisfaire à leur propre définition de la religion, certains ne voudraient pas voir autre chose que magie.

Dans les religions nationales il y a des dieux qui sont censés conduire le sort des hommes en même temps que pourvoir à l'ordre de la nature. Ce sont de puissantes personnalités où s'incarne en quelque façon le génie d'un peuple; au fond, ce sont des esprits dont un travail un peu plus avancé de la pensée croyante a fait des dieux. Les esprits n'étaient guère plus qu'un rêve extériorisé; les dieux sont presque une idée à laquelle on prête la vie. Ils reflètent,—et comment ne la reflèteraient ils pas? — la mentalité des peuples qui les ont

conçus et qui se les figurent, on peut le dire, à leur propre image. Ces dieux s'occupent de leurs clients, et l'on entretient leur bienveillance par un culte assidu, un service qui d'abord est censé nécessaire aux dieux mêmes pour l'accomplissement de leur fonction supérieure. Le régime des sacrifices, dont l'origine remonte aux cultes magiques, devient ici un grand service de table pour les êtres divins, et un moyen de communier avec eux, de perpétuer le lien qui les unit à la nation et à ses membres. On les prie pour la nation, collectivement, et chacun les prie pour soi, individuellement. Ceux qui mettent l'essence de la religion dans la prière individuelle, le recours d'un homme libre à un dieu libre, devraient faire commencer la religion avec les cultes nationaux; encore n'y trouveraient-ils guère de religion pure; car le dieu national est supposé s'intéresser naturellement à ses clients, et ceux-ci sont supposés avoir un droit naturel à la protection du dieu, dont la prière doit attirer l'attention, plutôt qu'elle ne mérite strictement son intervention. A y bien regarder, les cultes nationaux sont une magie dégrossie, comme les croyances des religions nationales sont un rêve quelque peu rationalisé. Si l'on veut que le dernier mot de la religion soit dans la formule mystique : « Dieu et l'âme,

l'âme et son Dieu », les religions nationales n'y répondent pas encore. Mais c'est peut-être que cette définition est celle d'un certain mysticisme chrétien, non de la religion en général, ni même de la religion chrétienne ou de l'une quelconque de ses formes historiques.

Un rapport plus intime, une relation mystique plus étroite existe, dans les religions de salut éternel, entre la divinité salutaire et les individus sauvés, mis à part le bouddhisme, qui a du salut une idée et une méthode à lui propres. L'idée de l'immortalité bienheureuse est née dans le culte de certains dieux qui avaient leur initiés, leurs privilégiés, leurs familiers; ceux-ci ont été censés devoir subsister après leur mort auprès des dieux en participant à leur félicité. Survivance et immortalité sont deux. Les hommes ont cru d'abord à la survivance par incapacité de concevoir inexistants les morts qu'ils avaient connus; de ces morts, qu'ils ne supposaient pas heureux, ils avaient plutôt la crainte. Il y avait pourtant de grands morts que l'on croyait puissants dans l'au-delà; et quand fut acquise l'idée de dieux immortels, l'idée d'une immortalité bienheureuse, par eux donnée en grâce à leurs fidèles, s'affirma naturellement. Dans les cultes méditerranéens, cette croyance à une immortalité bienheureuse appa-

rut surtout en connexion avec le service de dieux morts et ressuscités, anciennes divinités agraires dont le renouveau printanier avait fini par être interprété en résurrection pour l'immortalité. Le mystère chrétien du salut résulte d'une combinaison réalisée entre cette conception et le monothéisme juif, l'idée messianique, originairement nationale, s'étant muée en celle de la rédemption universelle par la mort du Christ et l'association de ses fidèles à sa gloire de ressuscité. Toutes les formes actuellement existantes du christianisme reposent encore sur cette base, et l'on peut parler d'un mythe chrétien du salut, plus ou moins atténué dans les sectes protestantes qui renoncent à professer la divinité de Jésus-Christ. Mais la simple idée du Dieu créateur est assurément mythique, et sans doute aussi celle de l'immortalité attribuée aux personnalités humaines; à plus forte raison celle du péché originel et du Christ rédempteur, et le poème évangélique de l'incarnation avec la naissance miraculeuse et la résurrection dans la gloire. L'islamisme de même est une prophétie de salut, dérivée surtout du judaïsme, mais condensée dans la foi au Dieu unique, créateur du monde, qui s'est fait connaître à Abraham, Moïse, Jésus, principalement à Mahomet, et qui donne l'immortalité à ses fidèles.

Une conception tout autre du salut apparaît dans le bouddhisme, où ne se rencontrent originairement ni la notion positive de l'immortalité bienheureuse, ni le culte d'êtres censés supérieurs à l'homme. « Pour quelle raison », fait-on dire à Gôtama lui-même « le Bouddha n'a-t-il pas enseigné à ses disciples si le monde est fini ou infini, si le saint continue à vivre ou non dans l'au-delà? Parce que la connaissance de ces choses-là ne fait faire aucun progrès dans la voie de la sainteté, parce que cela ne sert pas à la paix et à l'illumination. Ce qui sert à la paix et à l'illumination, voilà ce que le Bouddha a enseigné aux siens : la vérité sur la douleur, la vérité sur l'origine de la douleur, sur la suppression de la douleur, sur le chemin qui mène à la suppression de la douleur.[1] » Le bouddhisme est autant dire la religion, non de Dieu, ni de l'humanité, mais de l'homme, invité à rentrer en lui-même pour se dérober à toutes les misères de l'existence et à la conscience même de l'être, qui est une illusion; le salut ici est dans l'extinction de tous les sentiments et de la personnalité,dans le calme absolu auquel atteintde son vivant le moine parfait, mais où il n'entre définitivement que par la mort.

1. Oldenberg, *Le Bouddha*, trad. Faucher, 2e édit. p. 274.

Sublime philosophie et sublime folie. Car c'est le comble de l'aberration dans le comble de la sagesse, un mythe produit par une critique sévère et méthodique de l'existence. Par rapport au commun des religions, où le trait le plus apparent, sinon le plus essentiel, est le culte de puissances supérieures, et le recours à ces puissances, l'élan de l'homme vers Dieu, le bouddhisme est presque un athéisme, une religion à l'envers, une absorption ou une résolution de l'être humain en lui-même, jusqu'à un tréfonds qui n'admet plus la distinction du moi et du non-moi, et qui, sans être le néant, n'est ni l'être infini ni un être déterminé. Le bouddhisme est encore une religion par la transcendance de l'effort qu'il comporte, comme il est encore une morale, et pour la même raison, bien qu'il ignore le principe de l'obligation, comme il ignore le culte divin. C'est avant tout une ascèse personnelle. Il n'en prétend pas moins être une discipline humaine de salut universel; il a ses couvents d'ascètes, on peut dire de parfaits, et ses fidèles du second degré, qui sont seulement sur le chemin du salut et n'atteindront que dans une réincarnation ultérieure la paix du nirvana. Dans cette religion singulière, qui d'ailleurs n'a réussi à subsister qu'en s'amalgamant à des religions de type commun et en en adoptant aussi les formes,

même les croyances, avec celle d'une félicité éternelle, il appartenait à l'homme de se sauver lui-même.

Plus donc on approfondit l'histoire des religions, moins il apparaît facile de définir la religion : comment trouver une formule qui convienne aux cultes primitifs et en même temps à des religions aussi disparates que le bouddhisme et le christianisme? Définissons, si cela nous plaît, la religion : l'attitude morale, les formes et les pratiques de vie censée supérieure, moyennant lesquelles les hommes essaient de s'adapter aux conditions spirituelles de leur destin. Mais si la religion est malaisée à définir, la valeur des religions est tout aussi malaisée à déterminer.

II

L'impression première que donnent l'histoire des religions et leur état présent est celle d'une confusion sans limites. Inextricable fouillis de mythes et de superstitions, d'où se dégagent, dans les religions supérieures, des systèmes de salut non moins fantaisistes que les autres religions, les deux principaux de ces systèmes, ceux qui ont connu la plus grande et la plus durable fortune,

le bouddhisme et le christianisme, s'étant définis d'abord en un programme chimérique et n'ayant subsisté qu'en s'assimilant aux cultes qu'ils avaient affecté de supplanter. Les religions sont un effort inconsidéré de l'homme pour dominer un destin mal compris, et elles se flattent d'atteindre ce but, soit avec le concours de puissances supérieures dont l'existence même n'est pas autrement démontrée, soit par l'effet irréalisable d'une discipline ascétique, toutes les religions ayant d'ailleurs leur mythologie et leur ascèse plus ou moins développées. Systèmes de croyances invérifiables auxquels se coordonnent des systèmes de rites censés efficaces, et des systèmes d'interdits censés nécessaires ou obligatoires : tel nous apparaît d'abord l'ensemble des religions, et il n'est pas étonnant que certains y voient implement la masse des fictions dont s'est jusqu'à présent amusée l'humanité; que plusieurs même, au lieu de « fictions », aient dit « mystifications »; ou bien encore qu'on ait cru pouvoir définir la religion : « un ensemble de scrupules qui font obstacle au libre exercice de nos facultés ».

Toutes ces opinions plutôt fâcheuses sont défendables jusqu'à un certain point. L'histoire des religions est une forêt de mythes dont les plus étudiés, les dogmes théologiques, ne sont pas

pour cela plus consistants; car l'incarnation du Logos n'est pas un fait mieux établi que la naissance miraculeuse d'Athéna ou celle de Dionysos; l'obtention du nirvana ou celle de la vie éternelle ne sont pas mieux garanties au fond que la descente au *Sheol* ou chez Adès. Il est vrai aussi que l'extraordinaire vitalité de ces croyances n'a pas été entretenue seulement par la crédulité naturelle de nos intelligences paresseuses, ou par la force des habitudes sociales, mais grâce aussi à une part de fraude ou de collusion; de fictions conscientes ou consciemment affirmées par des gens qui en avaient perçu le manque de solidité; de légendes élaborées pour l'édification avec une hardiesse qui nous fait trembler souvent pour la parfaite sincérité de leurs constructeurs; de faits censés miraculeux où intervenait parfois la main d'opérateurs ou d'organisateurs qui en savaient préparer la réussite. On ne pourrait davantage nier que le *tabou*, l'interdit religieux porté au hasard, du moins à ce qu'il nous semblerait, ne soit au point de départ de toutes les morales et de toutes les législations humaines. Ajoutons que, si l'on en croit d'éminents psychologues et de considérables sociologues, la folie même aurait joué un grand rôle dans tout cela. Les religions, remarquent les sociologues, ont connu et connaissent les accès

de délire collectif : les bacchanales ne sont pas un phénomène isolé dans l'histoire des religions; on en retrouve l'équivalent dans maints cultes de sociétés dites non civilisées et dans mainte autre religion, par exemple à l'aube du christianisme, ou bien chez telle secte chrétienne de nos jours où se renouvellent, sous une forme ou sous une autre, les expériences des glossolales et des prophètes que décrit la première épître de Paul aux Corinthiens. De leur côté, les psychologues, qui de nos jours se font volontiers psychiâtres, observent que la vision et l'inspiration prophétiques sont des cas mentaux de très près apparentés à la folie,si même ils n'en représentent une forme caractéristique, en sorte que le mysticisme à tous ses degrés, c'est-à-dire, la religion, dans son principe et ce qu'on a pu en considérer comme les manifestations essentielles, serait une maladie mentale de l'humanité, maladie qu'on devrait supposer avoir atteint son paroxysme dans les grands héros des religions, leurs fondateurs et leurs principaux saints, tous plus ou moins favorisés de vision et d'extase.

Terrible réquisitoire, et qui semblerait ne pouvoir aboutir qu'à la condamnation absolue de toutes les religions, de toute religion, de tout mysticisme, si nous n'étions dès l'abord obligés de

reconnaître que le procès des religions est aussi bien le procès de l'humanité, en sorte que, si le procès devait être tout à fait perdu, il serait facile de désigner le perdant, qui serait l'homme, mais il n'y aurait pas de gagnant; car ce serait une autre folie que de prétendre guérir promptement par une recette infaillible la maladie apparemment incurable dont l'humanité devrait être censée affectée depuis sa naissance. En poussant trop avant le procès des religions et de la religion, la raison et la science entameraient leur propre procès; car la religion et les religions ne se sont pas développées en dehors de toute raison et de toute science, mais avec et l'on peut ajouter, dans une certaine mesure, par la raison et par la science, qui ultérieurement se sont retournées contre elles, sans que la raison et la science, sauf en ces derniers temps, aient eu la prétention de supprimer toutes les religions et de se substituer à elles dans l'organisation, ou, pour mieux dire, dans l'éducation de l'humanité. Au cours des siècles, la critique des religions n'a servi qu'à préparer l'avènement de religions nouvelles. Car on ne peut nier qu'il y ait eu un progrès religieux comme il y a eu un progrès général de la culture humaine, et que ces progrès soient en quelque dépendance mutuelle, sans être bien étroitement coordonnés.

Grande a été, grande est encore l'importance des religions au point de vue social. On a pu soutenir que la religion était la forme congénitale et naturelle des sociétés humaines; que la religion, ou comme on dit, le sacré, n'est pas autre chose que le social, le lien puissant et auguste qui rassemble les hommes dans la solidarité d'un groupe. Idée féconde, qu'on a peut-être un peu matérialisée dans l'application, mais qui paraît être, en l'état actuel de nos connaissances, une idée vraie. La religion n'est pas précisément le scrupule, comme on nous l'a dit naguère, mais c'est le respect, crainte nuancée de vénération à l'égard des traditions, croyances, coutumes, rites, par lesquels est nuancée et rythmée, dans lesquels est comme moulée la vie d'un groupe social. Inutile de nous étendre sur toute les formes et manifestations de respect religieux. Ce qui importe à noter c'est qu'il a été non seulement le condiment ordinaire mais la condition indispensable de la vie sociale. L'espèce humaine aurait depuis longtemps disparu, ses membres s'étant détruits et dévorés les uns les autres, si le frein du sacré n'avait contraint leurs appétits en leur imposant ce qu'il faut bien appeler une discipline obligatoire, indiscutable et indiscutée. Les sociétés humaines ont été créées dans la religion, et c'est la religion qui a créé la

moralité sociale. Cette création n'a été ni tout à fait spontanée ni tout à fait réfléchie. Une sorte d'impulsion naturelle, d'instinct vital, y a présidé, et l'exercice d'une raison plus ou moins expérimentée en a déterminé les modalités. La religion ne s'est pas emparée des hommes par surprise en étouffant leur raison naissante. Sens mystique et raison, agissant de concert, ont fait de leur mieux, et pour apprécier les mérites de leur œuvre, il convient de ne pas regarder seulement les résultats obtenus, mais aussi les difficultés qui étaient à surmonter. C'est un animal comme les autres qu'ils ont réussi à élever de plus en plus au-dessus des autres. Si naïves qu'aient été les croyances, si dures les coutumes, si grossiers et souvent si cruels les rites, tout cela servit à dégrossir la bête et à préparer l'homme. La part de folie qui s'y mêla n'est imputable à personne; car elle n'était pas sentie comme folie; nul ne l'avait déchaînée et nul n'était en état de la contenir ou de la critiquer efficacement.

Les progrès religieux, si incomplets qu'ils nous paraissent, ont été des progrès réels, des progrès de l'humanité. On serait fort empêché de prouver que le bouddhisme, par exemple, ait été un fléau pour les peuples de l'Extrême-Orient, et le christianisme un fléau pour les peuples méditerranéens

Ces deux chimères, dont certains d'entre nous feraient théoriquement si bon marché, furent accueillies en leur temps comme bienfaisantes et elles sont encore aujourd'hui considérées comme telles par les multitudes innombrables de leurs adeptes. Quels que soient leurs défauts, quels que soient leurs abus, tant de tares qu'on y remarque soit dans le passé soit dans le présent, il faudrait être soi-même aveugle pour soutenir qu'elles n'ont jamais dû et qu'elles ne doivent leur succès qu'à l'inépuisable crédulité de leurs adeptes et à l'astuce de leurs propagateurs. On pourrait dire la même chose de l'islamisme,qui est en date et en importance la troisième des grandes religions, et qui depuis longtemps, comme les deux autres, est sur son déclin. L'Islam a fait beaucoup de ruines, mais une partie des peuples auxquels il s'est imposé y ont trouvé un commencement de culture humaine qu'ils n'avaient pas su se donner. Le bouddhisme, en préconisant le retour à soi-même, n'a pas servi à promouvoir la recherche scientifique, mais il aura contribué à ce que nous pouvons appeler le développement de la conscience intime, le détachement de la vie, sans lequel on n'en saurait dominer les épreuves, et un esprit de bonté dont l'influence a été heureuse pour l'amélioration des rapports humains.

Quant au christianisme, il a propagé la notion de l'humanité une et universelle, il a plaidé la cause de l'égalité et de la fraternité, il a tendu le ressort de la moralité humaine, il a même, ingénument mais positivement, préparé le mouvement scientifique dans lequel s'achève notre civilisation; il anime encore de son esprit cette civilisation qui commence à le renier.

Non, l'apport de la religion n'est pas nul dans l'histoire du progrès humain; il est même capital, essentiel; car, en un sens, tout est venu de la religion, et la philosophie, d'où est venue la science, et la morale, par laquelle subsistent les sociétés, et l'art par lequel s'orne la vie. Il y a beau temps sans doute que la science et l'art se sont émancipés de la religion,et l'on parle aussi, fièrement, de morale indépendante. Mais la question serait peut-être de savoir si le divorce de la science, de l'art et de la morale avec la religion est aussi profond qu'on le dit. Tous les liens ne sont pas rompus, et, pour ce qui est du passé, les services rendus à l'humanité par la religion ne sont pas discutables; il serait même parfaitement injuste de soutenir que le rôle actuel des religions dans le monde n'a rien de bienfaisant, comme si la religion n'était plus désormais qu'un obstacle au progrès humain.

III

Comme les religions ont été souvent, comme elles sont encore un obstacle à certains progrès, comme leurs rivalités ont été, qu'elles n'ont pas cessé d'être un principe de division parmi les hommes, comme les religions se détruisent l'une l'autre, comme elles semblent toutes mises en échec par le mouvement scientifique des derniers siècles, mouvement qu'elles regardent généralement d'un mauvais œil, mais qu'elles paraissent incapables de contenir ou de surmonter, certains ont pu ne voir dans les religions qu'un legs du passé, legs plutôt encombrant, mais d'autant plus facile à liquider qu'il serait devenu parfaitement inutile. La question pourrait bien n'être pas aussi simple qu'elle leur paraît. Car le passé dont ils font si bon marché semble encore plus vivant dans le présent qu'ils ne croient, et cette vitalité lui garde ses chances d'avenir. Mais il y a lieu de distinguer ici les religions et la religion. Jusqu'à présent les religions passent et la religion demeure : telle pourrait bien être la loi de l'évolution religieuse, partie ou aspect de l'évolution humaine.

Les religions passent : il n'y a qu'à les regarder

pour se convaincre de leur mortalité; mais elles ont une façon de mourir qui leur permet de se perpétuer, quelque peu transformées, dans celles qui les remplacent. Nous avons dit comment le bouddhisme, issu d'un ascétisme mystique, antérieurement cultivé dans l'Inde, et en réaction contre les cultes vulgaires, s'est assimilé, dans une certaine mesure, les religions des peuples parmi lesquels il a réussi à se maintenir. L'islamisme de même, malgré son intransigeance, hospitalise assez volontiers les superstitions de ses prosélytes. Quant au christianisme, et spécialement au catholicisme, on peut le considérer, nonobstant ses prétentions à une originalité absolue, comme l'héritier de toutes les vieilles religions du monde méditerranéen. On le représente volontiers comme une synthèse de judaïsme et d'hellénisme, et c'est une grande simplification; car, en fait, il a pris quelque chose de toutes les nations chez lesquelles il s'est répandu; mais il faut ajouter que son judaïsme et son hellénisme étaient déjà des synthèses; que son judaïsme résumait en quelque manière le passé sémitique et même les antécédents du sémitisme dans l'Asie occidentale, Babylone et les Sumériens, Canaan et les populations présémitiques de la Palestine, sans compter une vieille contribution égyptienne, puis l'apport iranien,

plus récent, et déjà une influence hellénique; que son hellénisme ne résumait pas seulement les religions et la philosophie religieuse des Grecs, mais, avec et dans ces religions et cette philosophie, les cultes préhelléniques, absorbés dans les cultes grecs, et les mystères orientaux plus ou moins hellénisés, on peut dire toute la gamme des religions du monde gréco-romain. Aussi bien la vieille déesse-mère de Crète et de Phrygie, Isis et la Vierge céleste de Carthage, transfigurées et idéalisées, se survivent-elles dans le culte chrétien par la reine des cieux; l'animisme primitif s'y perpétue dans les anges et les démons, les âmes immortelles; le Christ médiateur et sauveur, premier des ressuscités, s'assimile aux divinités salutaires que leurs adeptes suivent mystiquement dans la mort et la résurrection; et d'autre part Platon et Aristote ont été mis à contribution par ceux qui ont élaboré le dogme chrétien; la notion traditionnelle de Dieu dans le christianisme associe l'intense personnalité du grand esprit, Dieu d'Israël et Dieu du monde, aux spéculations métaphysiques des philosophes sur le premier principe; les sacrements chrétiens, le cycle fondamental des fêtes chrétiennes se rattachent aussi, en quelque façon, aux rites des anciens cultes magico-religieux. Il en va dans l'histoire des religions

comme dans la nature : tout se transforme et rien ne se perd. Si limité que puisse et que doive être l'avenir des religions actuellement existantes, il n'est pas à présumer qu'elles disparaissent sans laisser de traces, ou plutôt sans se perpétuer, de manière ou d'autre, dans l'humanité qui vient.

La notion du salut par la science positive est de nos jours en grand honneur. C'est presque déjà une nouvelle religion par l'infini de l'espérance et la hardiesse du parti pris : sauver d'elle-même l'humanité, c'est ce qu'ont voulu toutes les religions; la sauver tout à fait et d'un seul coup, c'est ce qu'elles ont toutes rêvé; mais les religions les plus évoluées avaient désespéré de réaliser cette félicité dans les conditions normales de la vie présente, et, se résignant jusqu'à un certain point à la misère humaine, y avaient cherché un remède radical ou une compensation définitive en dehors de la réalité. Maintenant on se propose de traiter scientifiquement nos infirmités, et, sous prétexte que les religions n'ont pas réussi à les guérir, on pose en principe préliminaire du nouveau salut le renoncement à tout mysticisme, à « la catégorie de l'idéal », comme disait Renan, le mysticisme, racine de toutes les religions, étant censé avoir été aussi la racine de toutes les aberrations. Position contradictoire, cette idée qu'on se fait de la

science étant toute pénétrée de mysticisme ; car la science humaine n'est pas un absolu, elle est un mouvement et un effort; dans le succès immédiat et définitif qu'elle se promet pour la réforme de l'humanité, elle est aussi peu positive, elle est chimérique tout autant que l'ont été à leur origine les grandes religions; elle ne voit pas que le ressort de son énergie est dans le mysticisme qu'elle combat et qu'elle s'est approprié tout en le reniant. A y bien regarder, le scientisme est la dernière des hérésies, et cette hérésie, fort séduisante d'ailleurs, pourrait bien être grosse d'une nouvelle religion. La même contradiction existe, il n'est pas besoin de le démontrer, dans les diverses conceptions du salut par le socialisme.

Provisoirement la science paraît, et même elle se dit avec une certaine indiscrétion, athée et matérialiste. Le christianisme aussi, à ses débuts, affectait une grande horreur du polythéisme et de l'idolâtrie; il les réprouve encore avec beaucoup d'énergie, ce qui ne l'empêche pas de posséder un panthéon considérable et de ne répudier qu'en théorie le culte des images. Il est à présumer que le scientisme, qui liera facilement partie avec le socialisme, ne sera, tout comme celui-ci, pas aussi novateur qu'il prétend l'être, et que tous les deux retiendront beaucoup de ce qu'ils affectent au-

jourd'hui de condamner. D'ailleurs, ils ne représentent très probablement, ni l'un ni l'autre, en toute rigueur,la religion de l'avenir; mais ils en sont tout au moins des précurseurs, et l'on peut affirmer dès maintenant que leurs principes essentiels resteront acquis à l'humanité qui vient : d'une part, qu'il n'existe pas dans la tradition du genre humain une doctrine ayant une valeur absolue et que l'on puisse opposer, en invoquant la religion, aux libres recherches et aux conclusions légitimes de la science expérimentale, en sorte que la carrière est ouverte devant l'intelligence sans qu'une autorité quelconque, humaine ou prétendue divine, ait droit de lui barrer la route et de briser son effort; d'autre part, que les inégalités et les injustices qui subsistent dans les sociétés humaines ne sont point à canoniser par la religion ou la métaphysique, et qu'il y a un droit de l'humanité, le même, en principe, pour tous les individus, dans toutes les nations, la fraternité de tous les hommes étant incompatible avec la rivalité des peuples.

Et voilà certes deux grands principes. Car ce ne sont pas des réalités; ce sont plutôt deux programmes, ayant l'un et l'autre un caractère idéal, mystique à sa façon, impliquant une foi et une espérance, réclamant l'un et l'autre un effort indé-

fini, relativement désintéressé en chaque individu et en chaque peuple, pour leur réalisation. Ils ont besoin de se conjuguer, de s'éclairer, de se fortifier l'un par l'autre, pour ne pas se détruire mutuellement et perdre avec eux l'humanité. Ils procèdent, en dernière analyse, comme le christianisme d'où ils sont issus, l'un de la sagesse hellénique, l'autre du moralisme juif. Leur synthèse nécessaire, ne se fera pas sans heurt ni difficultés. Nous venons de dire ou plutôt de constater qu'ils impliquent une bonne partie de ce qu'ils ont l'air de vouloir combattre et supprimer. Comme les religions dont ils ont dénoncé les insuffisances et les abus, ils ne feront que petit à petit et selon mesure le bonheur des hommes, et en retenant beaucoup de ce qu'ils n'ont pas fini de décrier.

Ils devront s'avouer religion et se faire une religion. Ils ne pourront pas rester indéfiniment et ils ne resteraient pas sans inconvénient mystiques malgré eux, idéalistes sans le vouloir et fidéistes inconscients. Ou bien ils prendront une plus large vue des réalités humaines, ou bien ils tomberont dans un épais matérialisme et ils verront grandir sous leurs yeux, à leur stupéfaction et pour leur ruine, un mouvement religieux tout spontané, du moins non scientifique, qui les submergera, comme le christianisme a submergé les sages de l'hellénisme

en s'appropriant vaille que vaille leur incomplète sagesse. L'économie réelle de l'humanité comporte une tradition d'idéalisme nécessaire, que soutient une foi indéracinable, et elle exige une discipline morale comme élément essentiel de cet idéal; la raison et la science apportent à cette œuvre de l'humanité une collaboration indispensable, mais de cette œuvre même elles vérifient et interprètent les conditions, en s'y adaptant, plutôt qu'elles ne les règlent. Il leur appartient de reconnaître et de faire valoir l'idéal humain lentement acquis et perfectionné par l'expérience des siècles passés, toujours perfectible par l'expérience des siècles nouveaux. La plus grande folie qu'elles puissent commettre,— car la raison et la science, qui sembleraient parfois vouloir être infaillibles théoriquement, comme prétendent l'être l'Eglise et le pape, ne le sont point, effectivement, dans nos têtes, — et donc la plus grande folie qu'elles puissent commettre serait de s'obstiner dans la négation du caractère mystique et religieux qui est celui de l'idéal humain et de la moralité humaine.

Car le problème se pose devant elles et devant nous, actuel, poignant, réclamant une réponse immédiate, une foi sincère, une action nette. Au milieu de la tourmente où la fatalité nous a jetés

naguère et dont nous essayons encore à grand' peine, de nous tirer, il est apparu très clairement à un grand nombre que la guerre était le fléau de l'humanité, le crime des crimes, et que, si l'humanité continuait à s'y adonner, elle en mourrait. Alors la pensée, dès longtemps ébauchée par certains rêveurs, prophètes ou philosophes, prit subitement corps, et l'on mit même sur pied un organisme chargé de prévenir désormais les conflits entre les peuples. Au regard d'une raison étroitement positive, jamais plus grandiose utopie n'a été lancée pour faire illusion aux hommes. Aussi bien beaucoup d'esprits qui se croient solides, et qui le sont en effet, à leur manière, en conviennent-ils, discrètement ou indiscrètement, et sourient volontiers de l'œuvre que poursuit la Société des Nations. Ne voyons-nous pas, en effet, des peuples s'obstiner à tenir pour un droit certain et inaliénable la faculté de s'exterminer réciproquement, se comporter comme si la dignité nationale ne pourait jamais être sauve, si elle n'était, à la première occasion qui s'offre, éclaboussée de sang ? L'humanité pacifique, décidée à résoudre amiablement dans la justice toutes les difficultés qui se produisent entre les nations, n'existe pas encore, si ce n'est en la forme d'un idéal mystique d'où se déduit une nouvelle discipline humaine. Toutes les

considérations que l'on peut faire valoir en faveur de cet idéal et pour sa réalisation ne sauraient lui enlever son caractère actuel de nonr-éalité. Ceux qui y adhèrent le pressentent nécessairement, profondément vrai; mais c'est objet de foi; qu'on en convienne ou non, cela ne pourra vivre qu'en devenant la plus grande religion qui ait encore été connue par les hommes. Si cet idéal doit jamais vaincre la brutalité qui lui résiste, c'est en qualité de religion qu'il prévaudra, et c'est comme héritier de toutes les religions qu'il s'instituera peu à peu sur la terre.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

INTRODUCTION..... 5

L'origine des six morceaux contenus dans le présent livre, 5.

I. — Importance et utilité des sciences religieuses, 6. — Situation parfois délicate de ceux qui s'y appliquent, 13.

II. — La première publication de l'essai sur *l'Illusion mystique et la vérité humaine*, dans la *Correspondance de l'Union pour la Vérité*, 14. — Ce qu'en écrivit « un des Anciens de *l'Union* », 15. — Les inexactitudes qui semblent avoir été commises par « l'Ancien », soit quant aux intentions de l'auteur, 19, — soit quant à la doctrine de l'essai, 22.

III — Résumé d'un essai sur le *Mysticisme*, 28. — Ce qu'est le mysticisme, 29. — De certaines théories sur le mysticisme et les états dits mystiques, 34.

IV. — De l'essai sur *l'Esprit*, 41. — De l'essai sur *la Foi*, 45. — De l'essai sur *la Religion*, 49.

I. DU ROLE ET DE L'AVENIR DES SCIENCES RELIGIEUSES..... 51

Occasion et raison de cet essai, 51.

I. — « Le sort de la recherche scientifique dans la société de demain », 53. — Les sciences de la nature et les sciences de l'humanité, 56. — « Les petites sciences conjecturales qui se défont sans cesse après s'être faites », 61. — Leur utilité et leur nécessité, 63.

II. — « L'étude de la matière » et « la considération de l'esprit », d'après M. Bergson, 66. — Ce que paraît devoir être la science de l'esprit, 71. — L'utilité de l'histoire des religions, 74.

III. — Les conditions d'une science vraiment humaine, 81. — Avenir réservé aux sciences de l'humanité, 83.

II. — LES SCIENCES DE L'HUMANITÉ, LA FOI MORALE ET LA RAISON 85

Caractère des remarques faites sur le précédent essai par les membres de *l'Union pour la Vérité*, 85.

I. — Simples réflexions sur l'état présent de la science, 87. — Les progrès de la philosophie, 89, — la pédagogie, 90, — la politique internationale, 92, — la question sociale, 93.

II. — La science pour la science, et les intérêts moraux de l'humanité, 94. — Rapports des sciences de l'humanité avec ces intérêts, 98.

III. — Notion commune et notion réelle de la foi, 101. — Le mythe de la foi dans la tradition chrétienne, 103. — Le mythe de la raison pure et le véritable caractère de l'intelligence humaine, 104. — Foi, idéal et communion spirituelle entre les hommes, 111.

IV. — Caractère mystique de tout idéal humain. 114. — Ne pas confondre le mysticisme avec le dogmatisme, 119. — Le sens religieux et la raison dans l'éducation de l'humanité, 120.

— Un premier mot sur l'illusion mystique et la vérité humaine, 123.
V. — La religion est foi, 127; — elle est respect, 128; — elle est dévouement, 129. — Que ces trois éléments de la religion ne sont point irrationnels, et en quel sens ils sont rationnels, 131. — Faire attention à ce qu'on dit de la liberté de penser et de l'autonomie des individus humains, 132.
III. — L'ILLUSION MYSTIQUE ET LA VÉRITÉ HUMAINE. 134
D'où procède l'illusion mystique, et son rapport avec l'idéal humain, 134.
I. — Naissance et manifestations du sens mystique dans les sociétés dites primitives, 136. — Evolution du sens mystique dans les religions nationales, 140, — dans les religions de salut, notamment dans le bouddhisme et dans le christianisme, 142. — Force intime du sens mystique et faiblesse de ses constructions, 144.
II. — Le sens mystique et l'organisation progressive des sociétés humaines, 146. — L'idéal humain et sa fragilité au moins apparente, 149.
III. — Comment un sage a pu écrire que « le héros » est « un être absurde », 155. — L'instinct social et la moralité humaine, 158. — Encore le mythe de la raison pure, 159. — C'est dans la religion que s'est formé, agrandi et reflété le sens de l'humanité, 163. — Le sens humain et le développement de la culture rationnelle, 165. — Le sens mystique, soutien de l'idéal humain, 166. — Le contrôle nécessaire du sens mystique par la raison, 168.
IV. — DE L'ESPRIT 171
Difficulté de définir le principe de ce que nous appelons notre vie spirituelle, 171.

I. — La notion de l'esprit dans la croyance antique et dans la conception vulgaire. Ce qu'en dit la Bible, 173. — Les esprits de la nature, 174. — Les esprits des morts, 175. — Action des esprits, possession, inspiration, grâce divine, 177. — L'agnosticisme mystique, 179.

II. — Ce qu'ont dit de l'esprit les philosophes. La distinction de l'esprit et de la matière, 180. — Platon, 181. — Descartes, Spinoza, Leibniz, Hégel, 182. — Le mécanisme matérialiste, 184. — L'esprit et la matière selon M. Bergson, 185. — Ce que semblent entendre par esprit certains lettrés, 188.

III. — Matière et esprit sont-ils deux mots auxquels correspondent des réalités distinctes ? 190. — Conception dynamique de l'univers, 191. — La vie et l'esprit, 193. — Le capital de la vie spirituelle dans l'humanité, 196. — De la coopération spirituelle entre tous les hommes et tous les peuples, qui devient maintenant l'œuvre de l'esprit, 197.

V. — De la Foi 199

Nécessité de distinguer entre les théories théologiques et la notion réelle de la foi, 199.

I. — Les théories de la foi. La foi et la croyance, 200. — La théorie de la foi dans saint Paul, et la foi du christianisme primitif, 201. — La théorie luthérienne de la foi, et la foi du luthéranisme, 204. — La théorie du salut par la foi indépendamment des croyances, 207. — La théorie catholique du salut, et la foi des catholiques, 209. — A quoi ont servi les théories, et comment on peut dire qu'elles ne sont ni fausses, ni vraies, 211.

II. — La réalité de la foi. Sentiment de confiance

qui se perpétue en s'attachant à des mythes qui ne cessent pas de se transformer, 214. – La foi, l'idéal humain, et le projet d'une pacification universelle des peuples, 215. – Est-ce à la foi ou bien à la raison que sont imputables toutes les aberrations et les abus qui se sont produits dans les religions ? 218. – Le problème de l'accord entre la foi et la raison, 220. – Position de la thèse traditionnelle et critique de cette thèse, 221. – Pourquoi l'accord de la foi et de la raison est un problème fictif, 225. – Le vrai problème humain est d'ordre moral, et la raison n'en poursuit efficacement la solution qu'en s'appuyant sur la oi, 227.

VI. – De la Religion..... 230

En quelle mesure il est possible de définir la religion, d'en apprécier la valeur et les chances d'avenir, 230.

I. – Les religions. Religions dites primitives, religions nationales, religions de salut, 231. – Si les cultes dits primitifs sont des religions, 234. – Caractères des religions nationales, 235. – La conception positive de l'immortalité dans les religions de salut, 237. – Le bouddhisme, 239. – Définir la religion par son rapport avec la vie de l'esprit, 241.

II. – Le bilan des religions. Leur passif, 241. – Mythes, tabous, délire collectif, psychoses, 242. – L'actif, importance sociale des religions, 244. – Réalité du progrès religieux et bienfaits des religions, 247.

III. – Les religions passent et la religion demeure, 250. – Survivance des religions qui tombent dans les religions qui naissent, 251. –

Contradiction inhérente à l'idée du salut par la science avec élimination de tout mysticisme, 253. — Scientisme et socialisme sont précurseurs d'une religion nouvelle, 254. — Ils se feront religion, ou la religion se fera contre eux, 256. — Dernier mot sur le problème humain et la réunion des peuples en humanité, 257.

BOD 42

2951. — IMP. JOUVE ET CIE, 15, RUE RACINE, PARIS. — 4-26

MYSTICISM 28-41

Regne messianique 143

Religion 22 f., 171

Renan 156

Saintetiness + mysticism 40

Scatophagie 40

Sens mystique Rlgn 171

GTU Library
3 2400 00602 4552

Loisy, Alfred Firmin
Religion et humanité.

GS7
L83
RE

239 10/6

DU MÊME AUTEUR

Études bibliques, troisième édition (1903), 1 vol. in-8, 336 pages. ..... 9 fr.

Simples réflexions sur le décret du Saint-Office *Lamentabili sane exitu* **et sur l'Encyclique** *Pascendi dominici gregis*, deuxième édition (1908), 1 volume in-12, 307 pages..... 6 fr.

Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents (1908), 1 vol. in-12, 295 p.. 6 fr.

La Religion d'Israël, deuxième édition (1908), 1 vol. in-12, 297 pages..... 6 fr.

Leçon d'ouverture du cours d'Histoire des religions au Collège de France (1909), in-12, 43 pages. 1 50

Jésus et la tradition évangélique (1910) 1 volume in-12, 288 pages..... 6 fr.

A propos d histoire des religions (1911), 1 vol. in-12, 324 pages ..... 6 fr.

Choses passées (1913), 1 vol. in-12, x-398 pages..... 7 50

Guerre et Religion, deuxième édition (1915), 1 volume in-12, 196 pages ..... 5 fr.

Mors et Vita, deuxième édition (1917), in-12, 90 pages. 3 fr.

La Paix des nations et la religion de l'avenir (1919), in-12, 31 pages..... 1 25

De la Discipline intellectuelle (1919), 1 volume in-12, 192 pages..... 5 fr.

Essai historique sur le Sacrifice (1920), 1 volume gr. in-8, 552 pages..... 30 fr.

L'Evangile selon Marc (1912), 1 vol. in-12, 503 p... 10 fr.

Le quatrième Evangile, deuxième édition (1921), 1 volume gr. in-8, 602 pages. ..... 30 fr.

Les Actes des Apôtres (1920), 1 volume gr. in-8, 963 p. 50 fr.

L'Epître aux Galates (1916), 1 volume in-12, 204 p. 5 fr.

Les Livres du Nouveau Testament traduits du grec en français avec introduction générale et notices (1922), 1 volume gr. in-8, 714 pages..... 30 fr.

L'Apocalypse de Jean (1923), 1 vol. gr. in-8, 406 p 20 fr.

L Evangile selon Luc (1924), 1 vol. gr. in-8, 600 p.... 30 fr.

La Religion, deuxième édition (1924), 1 vol. in-12, 406 p. 7 50

La Morale humaine (1923), 1 vol. in-12, 312 pages... 7 50

L'Eglise et la France (1925) 1 vol. in-12, 237 pages.. 7 50